П.П.Гайденко

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

П.П.Гайденко

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

МОСКВА
«МЫСЛЬ»
1979

1Ф
Г14

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Гайденко П. П.
Г 14 Философия Фихте и современность.— М.: Мысль, 1979.— 288 с.
В пер.: 1 р. 10 к.

В книге дан марксистский анализ учения И. Г. Фихте — представителя немецкой классической философии, явившейся одним из теоретических источников марксизма. Философия Фихте сыграла большую роль в создании диалектического метода — этого наиболее ценного достижения немецкого классического идеализма.

Автор прослеживает развитие основных диалектических моментов философии Фихте: учение о деятельном субъекте, историчность и активность его сознания, диалектику свободы и необходимости. Философия Фихте рассматривается в историческом контексте.

Г $\frac{10501\text{-}002}{004(01)\text{-}79}$ 6—80. 0302010000 1Ф

© Издательство «Мысль», 1979

ПРЕДИСЛОВИЕ

Творчество Иоганна Готлиба Фихте представляет собой важное звено в развитии немецкого классического идеализма. Философия Фихте так же немыслима без трансцендентального идеализма Канта, как немыслимо учение Шеллинга и Гегеля без наукоучения Фихте. Системы этих четырех мыслителей настолько тесно между собой связаны, что в сущности не могут быть до конца поняты друг без друга. Каждая из них предлагает решение тех проблем и затруднений, которые намечаются в учении предшественника. Так, Фихте начинает с наиболее неясных и проблематичных пунктов кантовской философии, Шеллинг стремится преодолеть односторонность субъективного идеализма Фихте, а Гегель хочет разрешить проблему тождества субъекта и объекта на более широкой базе, чем это сделал Шеллинг.

Одновременно каждый из представителей немецкого идеализма отражает определенный этап общественного, политического и духовного развития Германии начиная с последней четверти XVIII в. и кончая тридцатыми годами XIX в. (если иметь в виду систему Гегеля). Философские воззрения Фихте формируются в тот период, когда в сознании образованных людей в Германии происходят радикальные изменения в связи с событиями в соседней Франции. В 1792 г. выходит его работа «Опыт критики всяческого откровения», в том же году — «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали» с характерным указанием места и времени: «Гелиополис, в последний год старой темноты», показывающим, какие надежды связывал Фихте с этим периодом. В 1793 г. Фихте выпускает сочинение, название которого говорит само за себя: «К исправлению суждений публики о французской революции.

Часть первая: к обсуждению ее правомерности». Несомненно, понятие свободы, ставшее центральным в наукоучении, объявленное исходным основоположением последнего, имеет не только спекулятивное, теоретическое, но и нравственно-этическое и практически-политическое содержание. В этом понятии слились воедино основные мировоззренческие мотивы молодого Фихте, и эволюция этого понятия у Фихте отражает также его общемировоззренческую эволюцию.

Связь своего учения с идеями и умонастроениями французской революции Фихте сам хорошо сознавал. «Она (система наукоучения. — *П. Г.*) возникла в те годы, когда французская нация, напрягая до предела все свои силы, завоевывала политическую свободу, возникла в результате внутренней борьбы с самим собой, со всеми укоренившимися предрассудками; не без ее содействия. Когда я писал об этой революции, мне, словно в вознаграждение, явились первые наметки и предчувствия этой системы» (8, 449—450) * В этой связи нельзя не согласиться с выводом, к которому пришли М. Бур и Г Иррлиц, указывающие на внутреннее единство наукоучения раннего Фихте с его радикальными политическими и социальными воззрениями: «Испытание свободы, согласно Фихте, должно произойти в исторической ситуации, возникшей в результате французской революции, и реализация свободы в историческом мире означает для него нравственную независимость человека. Философия Фихте есть не что иное, как систематическая разработка этого высказанного им в своих первых работах убеждения» (17, 105—106).

В творчестве Фихте важную роль играет тема достоинства человека, которая теснейшим образом связана с его центральной идеей автономии разума. Со страстным пафосом обращается Фихте к этой теме в своих многочисленных речах и лекциях: «. .всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, кото-

* Здесь и далее в скобках вначале дается порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, далее — страницы источника; источники отделяются точкой, страницы — точкой с запятой *(прим. ред.)*.

рый его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным...» (5, 79—80).

Философия свободы Фихте вырастает на базе кантовского критицизма: дух критики, стремление все проверить судом разума, ниспровержение всяких авторитетов, если они этой проверки не выдерживают, — вот что роднит Фихте с Кантом и с философией Просвещения. Можно даже сказать, что в отношении критицизма Фихте идет дальше Канта, во всяком случае прерогативы разума у него намного больше тех, какие имел разум у Канта.

Точно так же, как и просветители, Фихте выступает против освященных традицией авторитетов; суеверия, несправедливость, привилегии и угнетения — объект его непримиримой критики; с просветителями и революционерами он разделяет убеждение, что теперь впервые наступает царство разума и перед его лицом все неразумное должно быть отброшено. Но в отличие от просветителей уже ранний Фихте рассматривает разум прежде всего как практический, т. е. нравственный, разум; последний, как подчеркивает Фихте, является корнем всякого разума. В соответствии с этим он связывает разум, в отличие от просветителей, не с природой, а со сферой свободы, делая верховным принципом своего учения не бытие, но деятельность. Здесь Фихте идет по стопам Канта, считая его учение самым революционным и радикальным.

Важно иметь в виду, что если немецкие философы, в том числе и Фихте, в практически-политических вопросах не шли так далеко, как идеологи французской революции, если их социально-политическая программа была умереннее, что соответствовало условиям отсталой в то время Германии, то в плане развития собственно философии они оказались более революционными и антитрадиционными, чем французские просветители. К Фихте это относится едва ли не в наибольшей мере. Если уже критицизм Канта представлял собой «коперниканский переворот» по отношению к традиционному рационализму, то Фихте устроил подлинную революцию, попытавшись вывести весь мир — все *не-Я* — из субъективной деятельности *Я*. Правда, он имел в виду не деятельность индивидуального субъекта, но исходил из субъекта абсолютного, однако это не меняло положение дела: всякий

объект Фихте считал лишь овнешнением и отчуждением деятельности и только саму деятельность признавал абсолютной, ни из чего далее не выводимой. Таким образом, практически-нравственное отношение к миру Фихте считал фундаментальным, исходным, а познавательно-теоретическое — вторичным, производным от первого. «Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума» (4, 84). Как справедливо отмечает Т. И. Ойзерман, «Фихте настаивает на решающем гносеологическом значении практики, которая, однако, истолковывается субъективистски, поскольку отвергается ее основа — природа, объективный мир» (26, 14).

Фихте, как и немецкий идеализм в целом, понимал деятельность, практику идеалистически; однако попытка постигнуть все сущее как продукт деятельности была серьезным шагом вперед по сравнению с точкой зрения предшествующего материализма, в основе своей метафизического и механистического. Это преимущество идеалистического воззрения на познание человека перед механистически-материалистическим отмечал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Ограниченность старого материализма, по Марксу, «заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (1, *3*, 1).

Отсюда и вполне понятно, почему в марксистской истории философии уделялось достаточно большое внимание немецкому идеализму в целом, особенно учениям Канта и Гегеля, которым посвящен ряд фундаментальных исследований монографического характера, коллективных трудов и отдельных статей. Фихте повезло меньше. Специальных монографических исследований его творчества в отечественной литературе нет, если не считать дореволюционной работы П. Вышеславцева «Этика Фихте» (1914), а также небольших книг Т. И. Ойзермана «Философия Фихте» («Знание», 1962) и Манфреда Бура

(переведенной с немецкого языка и выпущенной в 1965 г. издательством «Мысль» в серии «Мыслители прошлого»). В книгах Т. И. Ойзермана и М. Бура дана общая характеристика учения Фихте, его метода и его мировоззрения, но небольшой объем этих работ не позволил углубиться в детальное и всестороннее рассмотрение творчества немецкого философа.

Отдельные аспекты учения Фихте получили в марксистской литературе более основательную разработку. Так, общественно-политические взгляды Фихте тщательно проанализированы в исследованиях Манфреда Бура (см. 58) и Дитера Бергнера (56).

В центре внимания Д. Бергнера — борьба Фихте за единство немецкой нации, его идея немецкого национального государства, которое, по Фихте, должно быть создано на буржуазно-демократической основе. Д. Бергнер подвергает резкой критике те искажения действительного содержания философии Фихте (в частности, его идеи национального единства Германии), которые имели место в национал-социалистской литературе, а иногда появляются в буржуазной литературе и сегодня. Детальный анализ внутренней связи теоретических построений Фихте с его общественно-политической позицией дан в недавно вышедшей и переведенной на русский язык работе М. Бура и Г. Иррлица «Притязание разума» (см. 17), где определены место и роль наукоучения Фихте в немецкой философии от Канта до Шеллинга. Социально-политические воззрения Фихте критически проанализированы в статье З. С. Апариной «О социально-политических и социологических взглядах И. Г. Фихте в первый период его деятельности» (12). Правовая теория Фихте стала предметом обстоятельного критического рассмотрения в работе А. А. Пионтковского «Уголовно-правовая теория Фихте» (39), где показана связь социально-политической позиции Фихте с его учением о праве.

Специальное внимание было уделено также изучению диалектики Фихте в работах В. Ф. Асмуса, Т. И. Ойзермана, Г. М. Каландарашвили (см. 13. 87. 27). Место диалектики Фихте в общем развитии диалектики немецкого идеализма и ее специфические особенности показаны в исследовании В. Ф. Асмуса «Очерки истории диалектики в новой философии» (см. 13). Асмусу же принадлежит и анализ философии истории Фихте (см. 13, 237—249).

Особо следует отметить юбилейный сборник, посвященный различным аспектам философии Фихте, изданный в Германской Демократической Республике М. Буром в 1962 г. под очень удачным названием, точно и кратко отражающим основной мотив этического идеализма Фихте, — «Знание и совесть» (Wissen und Gewissen).

Изучение различных сторон творчества Фихте открывает сегодня перспективу систематического рассмотрения его учения в целом. Необходимость такого рассмотрения, в котором получили бы свое освещение те моменты, которые до сих пор оставались в тени, у нас давно назрела, особенно если учесть, что в буржуазной философии наших дней учение Фихте подвергается зачастую весьма тенденциозным толкованиям. Дать обоснованную критику этих толкований можно лишь путем марксистского рассмотрения философии Фихте, и не только одного ее периода, который до сих пор преимущественно был предметом критического анализа в нашей литературе, но и эволюции взглядов философа, включая второй период его деятельности.

Эволюции философских воззрений Фихте до сих пор уделялось у нас недостаточно внимания. А между тем она связана с изменением социально-политической ситуации в Европе в начале XIX в. и разочарованием Фихте в возможностях буржуазного общества осуществить те идеалы, которые оно само провозгласило накануне и в ходе французской революции. При этом подверглись существенному пересмотру ключевые понятия фихтевского наукоучения 1794 г., такие, как *абсолютное Я, свобода, автономия воли*; более того, потерял свое абсолютное значение тот принцип деятельности, который составлял основной нерв учения раннего Фихте.

Во второй период исходным понятием у Фихте является уже не *Я*, а *абсолютное знание.* Понятие абсолютного знания дало повод некоторым исследователям Фихте выделять в его творчестве не два, а целых три периода: учение о *Я* (1792—1799), учение об *абсолютном знании* (1800—1803) и учение об *абсолютном бытии* (1804—1813).

Вопрос о том, какими временными рамками ограничить разные периоды в развитии Фихте, не получил однозначного решения; так, Ф. Медикус различает в твор-

честве Фихте два основных этапа. 1792—1803 и 1804—1813, считая решающим переломным пунктом именно 1804 год, поскольку с этого года начинается новая полоса религиозного развития Фихте — обращение к евангелию от Иоанна и на этой основе — специфическое истолкование христианства (см. 83, CIL). В отличие от Медикуса, Н. Вальнер дает иную периодизацию, основывая ее не столько на религиозном, сколько на политическом развитии Фихте и на изменении его педагогических установок; Вальнер выделяет три периода: 1792—1799, 1800—1807 и, наконец, 1808—1813. Первый период развития идей Фихте, по Вальнеру, проходит под знаком влияния Канта, второй определяется религиозным переломом 1800 г., а третий, начиная с «Речей к немецкой нации», связан с влиянием на Фихте И. Г. Песталоцци (см. 101, 211).

Расхождение исследователей в вопросе о периодизации творчества Фихте связано с тем, что во второй период, начиная с 1799 г., в изложении своего учения Фихте пользуется очень неустойчивой системой понятий, так что требуется пристальное внимание, чтобы установить тождественный смысл совершенно разных терминов или, напротив, изменение смысла и значения определенного термина в разных произведениях и даже в разных контекстах одного и того же произведения. Сказалось здесь и то обстоятельство, что Фихте очень рано начал публиковать свои работы. В отличие от Канта, который решился выпустить в свет «Критику чистого разума» только после того, как много лет тщательно обдумывал и взвешивал каждое ее положение, установил связь этих положений между собой и таким образом явил миру уже законченное целое, Фихте, напротив, публиковал свои идеи буквально по мере того, как они у него рождались, не давая им времени «дозреть» и сложиться, отлиться в продуманное и законченное целое. В результате каждое следующее сочинение и каждый новый курс лекций представляли собой корректив к предшествующему сочинению и предшествующему курсу; творческая лаборатория Фихте была открыта не только его близким друзьям, ученикам и единомышленникам, но явлена, так сказать, городу и миру, представлена на суд широкой публики. Отсюда бесконечные тяжбы Фихте с читателями и рецензентами, попытки «принудить публику к пониманию», жалобы на постоянные искажения его идей и т. д.

Такое непрерывное «мышление вслух» создало много дополнительных трудностей для исследователей философии Фихте, но в то же время благодаря этой постоянной незавершенности философия Фихте создает и особые возможности для изучения духовного развития мыслителя и особенно для исследования эволюции самих идей, выявления их внутренней логики.

Вернемся к вопросу о периодизации. Нам представляется наиболее правильным выделить в учении Фихте два больших периода, рубежом между которыми служит 1800 год. Хотя второй период в свою очередь можно подразделить на несколько этапов, в целом он все-таки представляет собой известное единство. Выделять в нем специально два этапа — учение об абсолютном знании и об абсолютном бытии — было бы, на наш взгляд, не вполне правомерно, так как и после 1804 г. Фихте постоянно говорит об абсолютном знании, которое он, однако, рассматривает как «образ», «изображение», «схему» абсолютного бытия. С другой стороны, и до 1804 г., уже в переписке с Шеллингом, он говорит об *абсолюте*, который не есть, по его определению, ни знание, ни бытие, ни тождество, ни безразличие обоих, а есть «только абсолют и ничего больше», поскольку он не допускает никаких предикатов. Это тот же абсолют, который в наукоучении 1810 г. Фихте называет *бытием бога*. Значит, между работами 1801 и 1810 г. нет такого радикального различия, на основании которого их можно было бы отнести к двум разным периодам.

Но теперь другой вопрос: в какой мере можно говорить о преемственности идей Фихте второго периода по отношению к наукоучению 1794 г.? Что тут произошло существенное изменение, сомнений не вызывает. Но имеется ли при этом некоторая преемственность? Нам думается, что безусловно имеется; хотя нельзя не согласиться с характеристикой двух периодов, данной Г. Гаком еще в начале нашего века, назвавшим первый период (1792—1800) кантиански-этическим, а второй — метафизически-мистическим (1800—1813) (см. 67), тем не менее мы постараемся показать общий момент в воззрениях Фихте до и после 1800 г. (во второй главе II части).

Но не только эволюция воззрений Фихте и его концепция *абсолютного бытия*, составляющая основное со-

держание поздних вариантов наукоучения Фихте, стала предметом исследования в данной работе. В ней подвергнуты детальному анализу философия права и философия нравственности раннего Фихте, его учение о *чужом Я, другом Я*, которое связано с пониманием человека и общества у Фихте, с его принципом общественной природы человека и общественной природы сознания, развитым, правда, на базе идеалистических предпосылок. В учении о *другом Я* с особенной ясностью предстает перед читателем демократическая подоплека фихтевской концепции человека, общества и его справедливого устройства.

Особому рассмотрению подвергнута в работе проблема индивидуальности у Фихте, вызывавшая горячую полемику вокруг его философии начиная с конца XVIII в. и вплоть до современности; специальный раздел посвящен критике Фихте в этом плане со стороны романтиков, прежде всего Шлейермахера. Не меньшее внимание уделено вопросу об интерсубъективности знания, как он решается в трансцендентальной философии, начиная с Фихте и кончая Гуссерлем, при этом выявлено принципиальное различие в понимании интерсубъективности этими философами.

Для трансцендентального идеализма именно проблема интерсубъективности оказывается одной из самых сложных и в то же время самых важных, поскольку без решения этой проблемы трансцендентализму постоянно угрожает опасность солипсизма. Не случайно и в немецком идеализме, особенно у Фихте и в феноменологической школе, этой проблеме уделяется так много внимания. Поздний Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, Шютц и другие представители феноменологии неоднократно обращаются к проблеме интерсубъективности и связанной с ней проблеме понимания, а также задаче обоснования исторической реальности и исторического познания.

В работе проанализирована также концепция философии истории Фихте и ее связь с учением о естественном праве; при этом выявлено существенное различие между гегелевским и фихтевским идеализмом в их подходе к истории.

Рассмотрение «Философии права» (1796), «Философии нравственности» (1798), «Основных черт современной эпохи» (1806), «Наставления к блаженной жизни»

(1806) и других сочинений Фихте позволяет раскрыть мировоззренческую эволюцию философа, а также мотивы и логику этой эволюции прежде всего в связи с его отношением к идеологии Просвещения.

Все эти вопросы являются предметом оживленных дискуссий в современной буржуазной философии. Учение Фихте часто истолковывается весьма односторонне, тенденциозно, а то и просто искажается, как, например, в интерпретациях философии Фихте в Германии в период господства нацизма. В монографии дается критическое рассмотрение буржуазных истолкований Фихте и раскрывается подлинное значение его философии, особенно его диалектики, в прогрессивном развитии домарксистской мысли.

Часть I

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП

ВВЕДЕНИЕ

Одной из общих для немецкого идеализма предпосылок является убеждение в том, что в основе познания лежит деятельность, активность познающего субъекта и что, следовательно, практически-деятельное отношение к предмету служит базой для теоретически-созерцательного отношения к нему. Этот тезис, впервые обоснованный Кантом, получил углубление и развитие у Фихте, в ранних произведениях которого примат практического разума над теоретическим, свободы над природой был проведен последовательнее, чем у кого-либо другого из философов, и определил направление и характер его учения вплоть до начала нового века.

В этом смысле Фихте, как никто до него, выразил тот дух активизма, который был характерен для эпохи «бури и натиска» в Германии и который как нельзя более соответствовал темпераменту самого Фихте, человека деятельного и энергичного, борца по своему духовному складу, проповедника и оратора по своим дарованиям, преданного идее и готового пожертвовать всем ради ее утверждения.

Именно Фихте ввел в немецкую философию ранее не свойственный ей в такой мере дух борьбы и пафос разоблачения: в нем философское размышление слилось с патетикой религиозной проповеди и даже порой политического памфлета. В своих сочинениях Фихте не только размышляет, он убеждает и призывает, восхищается и проклинает, гневается и возмущается, он саркастически смеется над заблуждениями, ибо убежден, что корни всякого заблуждения не просто в незнании, но главным образом в дурной направленности воли заблуждающегося. Темперамент пламенного борца за истину и ниспровергателя ложных кумиров у Фихте сильно потеснил

спокойную сосредоточенность и дух общей доброжелательности, свойственный таким его предшественникам, как Лейбниц, Вольф, Кант. Стиль философских сочинений Фихте то взволнованно-риторический, приподнятый, торжественный, то гневно-негодующий, иногда даже бранный, особенно когда заходит речь о ненавистных Фихте рецензентах, не желающих или не способных оставить свою позицию «здравого смысла», а также о публике, которую приходится нередко прямо-таки принуждать к пониманию «ясных, как солнце», идей наукоучения.

Эти особенности фихтевского стиля унаследовали, а кое в чем и усилили романтики иенской школы, у которых стало «правилом хорошего тона» третировать непросвещенную публику и весьма бесцеремонно высмеивать своих критиков.

Правда, нужно отметить, что сам Фихте забывал о своих критиках и публике в тех случаях, когда его мысль углублялась в предмет исследования: тут уже не оставалось места ни для каких эмоций и темперамент философа сказывался в той непреклонно-строгой логике, в той мощи мышления, с которой он развертывал свои построения, применяя разработанный им диалектический метод.

Иоганн Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в деревне Рамменау (область Оберлаузиц в Восточной Пруссии) в небогатой крестьянской семье. Способности мальчика были замечены соседним помещиком, бароном фон Мильтицем, который поместил его в закрытое дворянское учебное заведение — Пфорту. Окончив его, Фихте в 1780 г. поступил на теологический факультет Иенского университета. Нужда и необходимость зарабатывать на жизнь частными уроками вскоре заставили его переехать в Лейпциг, где он продолжал занятия теологией, философией и классической филологией. По окончании университета Фихте в течение нескольких лет работал домашним учителем. В 1790 г. он занялся изучением кантовской философии, с которой до того был почти не знаком, и она произвела на него очень глубокое впечатление. Первым побуждением Фихте, невероятно быстро освоившего учение Канта, было «изложить возможно популярнее эти основоположения и с помощью красноречия дать им силу влиять на человеческое сердце. Такое занятие стоит в чрезвычайно тесной связи с делом проповедника» (9, *I*,

83) С ранней юности Фихте обнаружил ярко выраженное дарование проповедника; собственно, именно к деятельности проповедника Фихте первоначально и готовил себя, и эта его склонность наложила печать на его учение. Кант вначале воспринимал философскую деятельность Фихте как популяризацию своего учения, сперва удачную, а затем неудачную, вносящую в него искажение и схоластический элемент.

В 1791 г. Фихте написал свою первую работу — «Опыт критики всяческого откровения», которую одобрил Кант и которая вышла в свет в 1792 г., причем, поскольку имя Фихте не было указано на обложке книги, она первоначально была принята критиками за сочинение самого Канта. Этот факт говорит о том, насколько удалось Фихте проникнуть в дух кантовской философии, и притом именно в учение о нравственности и религии. Канту пришлось публично назвать имя автора, что положило начало известности Фихте в философских кругах Германии.

В 1794 г. Фихте принял предложение занять кафедру философии в Иене, где он плодотворно работал до 1799 г. Вот как Фихте сам описывает свою академическую деятельность в этот период: «Я читаю днем три курса; один — о совсем новой для меня науке, причем, излагая систему, я вместе с тем и впервые ее строю; два других я уже читал, но я их до такой степени перерабатываю, как будто бы никогда не занимался работой над ними. Таким образом, каждый день мне приходится подготовлять и читать три курса; и это — мне, которому вообще нелегко уяснять свои мысли до того, чтобы их можно было изложить. И так тянется пять дней. Два остающихся слишком нужны мне уже для того одного, чтобы сделать общий обзор всего, что мне придется разрабатывать в течение ближайшей недели» (83, 228). Несмотря на большую занятость, Фихте за это время подготовил и издал целый ряд работ: «О понятии наукоучения или так называемой философии» (1794); в этом же году вышла «Основа общего наукоучения» (на правах рукописи для слушателей); в 1795 г., тоже для слушателей, была издана работа «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности»; в 1796 г. Фихте выпустил первую часть «Основ естественного права» и написал рецензию на трактат Канта «О вечном мире». Деятельная натура Фихте, его кипучая энергия прояви-

лись в этот период особенно ярко; принцип деятельности, положенный им в основу учения, находился в полном соответствии с его собственным характером.

В работе Фихте вдохновляла мысль, что истина, открытая в наукоучении, в состоянии полностью перестроить сознание людей и общественную жизнь, что с усвоением наукоучения мир не может не измениться в соответствии с теми идеалами, к осуществлению которых стремился он сам. Пафос пророка и проповедника, сопровождавшийся глубоким убеждением в постепенно наступающем царстве разума и добра, сближал позицию Фихте 90-х годов с умонастроениями идеологов французской революции. Все это, в сочетании с большим темпераментом и характерной для Фихте прямотой в поступках и высказываниях, не могло не привести к конфликту с властями. И конфликт вскоре же возник. В 1798 г. в «Философском журнале», издававшемся Фихте совместно с Ф. И. Нитгаммером, была помещена статья Ф. К. Форберга «Развитие понятия религии», которую Фихте сопроводил собственной статьей «Об основании нашей веры в божественное мироправление». Статьи эти вызвали бурное обсуждение; вскоре после выхода журнала появился донос на авторов статей в виде анонимной брошюры под названием «Послание одного отца своему сыну-студенту о фихтевском и форберговском атеизме». Разгорелся так называемый спор об атеизме; журнал был конфискован саксонским правительством, а Фихте, несмотря на попытки его друзей уладить дело, вынужден был оставить Иену. В 1799 г. он переехал в Берлин, где сблизился с романтиками Ф. Шлегелем, Л. Тиком, Ф. Шлейермахером. Влияние Фихте на романтиков, как и последних на него, было весьма существенным, хотя и не следует переоценивать общности взглядов обеих сторон *

В Берлине Фихте создал новый вариант наукоучения, написал работы «Назначение человека» (1800), «Замк-

---

* Некоторая переоценка этой общности взглядов имеет место у Р. Кронера. Кронер отмечает, что в «Назначении человека» Фихте очень близок к воззрениям Шлейермахера (см. 79, 68). Конечно, как мы увидим далее, Фихте заимствует у романтиков некоторые мотивы, но, будучи в целом чужд эстетическому подходу к действительности, он остается в основном на других позициях, о чем свидетельствует и Шлейермахер (см. 53, *3*, 195; 209; 215).

нутое торговое государство» (1800), трактат «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801) В разгар войны с Францией, в 1808 г., когда войска Наполеона стояли в Берлине, Фихте, невзирая на грозящую ему опасность, произнес свои знаменитые «Речи к немецкой нации», в которых стремился пробудить самосознание немецкого народа в тяжелый для него исторический момент. С 1810 г. Фихте становится профессором и ректором Берлинского университета. Во время освободительной войны с Наполеоном Фихте и его жена посвятили себя уходу за ранеными; в 1814 г. Фихте заразился тифом и ушел из жизни в полном расцвете своих творческих сил.

Уже после смерти Фихте был издан ряд его работ; сюда относятся такие важные для понимания эволюции философа произведения, как лекции о наукоучении 1804 и 1813 гг., лекции об учении о нравственности, читанные летом 1812 г., о назначении ученого — в 1811 г., а также лекции о «Фактах сознания» — в 1810—1811 гг. Первое полное издание сочинений Фихте, подготовленное его сыном, вышло в 1845—1846 гг. в восьми томах.

Глава I

НАУКОУЧЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ДОСТОВЕРНОСТИ

Свое учение Фихте первоначально рассматривал как прямое развитие кантовской философии, и прежде всего как разрешение тех затруднений, которые возникли у Канта и которые сам Кант не смог преодолеть. «Автор до сих пор глубоко убежден, — пишет Фихте, — что никакой человеческий ум не проникает дальше границы, у которой стоял *Кант*, в особенности в своей Критике силы суждения; ее, однако, он нам никогда не определял и не выставил как последнюю границу конечного знания. Автор знает, что он никогда не будет в состоянии сказать того, на что Кант уже не указал посредственно или непосредственно, яснее или туманнее» (3, 4) Считая себя, таким образом, продолжателем Канта, Фихте был убежден в справедливости кантовского требования научности применительно к философии и считал, что только трансцендентальная философия, как она задумана Кантом, может стать наукой в самом строгом смысле этого слова. Как и Кант, он полагал, что только при таком условии философия выполнит свое назначение, т. е. станет фундаментом, на котором будет строить свое здание наука в целом. «Я думал и продолжаю еще думать, — говорит Фихте в предисловии к «Основе общего наукоучения», — что открыл тот путь, по которому философия может достигнуть положения очевидной науки» (там же, 62). Философия должна выяснить, в чем состоит сущность науки, а поскольку это ее важнейшая задача, постольку философия получает название «наукоучения», «теории науки». Отныне философия будет такой наукой, в которой все остальные будут черпать свою достоверность.

Что же такое наука? Важной характеристикой науки является ее систематическая форма: «. .все положения

в ней связываются в одном-единственном основоположении, и в нем объединяются в одно целое. .» (там же, 11). Но это еще не достаточное определение науки. Если все положения будут связаны с основным положением и, таким образом, систематическая связь будет налицо, но само это основное положение не будет обладать достоверностью, то и все целое не будет наукой. Отсюда вытекает, что должно быть достоверным хотя бы одно положение для того, чтобы систематическое целое могло быть названо наукой.

Итак, все отдельные положения науки, говорит Фихте, приобретают свою достоверность в системе и через систему, через свое место в целом и свое отношение к нему. Все, кроме одного, первого, исходного основоположения. Оно как раз не может получить свою достоверность через систему, а должно обладать достоверностью до этого объединения. «...Ибо из соединения многих частей не может произойти ничего, что не заключалось бы ни в какой части. Но все прочие положения должны получить свою достоверность от него. Оно должно быть достоверным и установленным до всякого связывания. Никакое же из других положений не должно быть таковым до связывания, но должно получить свою достоверность лишь через него» (там же, 14).

Это значит, что истинность всей системы покоится на истинности исходного основоположения; сама по себе система еще не является основанием достоверности каждого из ее положений; системность как таковая еще не признак истинности знания. Только такая система, которая выстроена на основании очевидного положения, достоверность которого установлена независимо от других положений, до построения системы и независимо от последнего, может сама быть научной.

Но такое основоположение, утверждает Фихте, может быть только одно * В самом деле, если бы их было несколько, то каждое из них послужило бы основанием для

---

* «Фихтевская философия, — писал впоследствии Гегель, — обладает великим преимуществом: она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения. Важное значение имеет это единство принципа и попытка научно последовательно развить из него все содержание сознания или, как это тогда выражали, конструировать весь мир» (21, 463).

особой системы, они не могли бы принадлежать к одному целому. В системе знания только одно положение должно быть самодостоверным, а другие получают свою достоверность от него и через него. Это равно справедливо как для частных наук, так и для философии. Однако между философией и частными науками, как показывает Фихте, имеется различие: частные науки принимают в качестве своего первого основоположения утверждение, достоверность которого не доказывается в них. Наукоучение же должно поставить вопрос о природе достоверности основоположения и ответить на этот вопрос, оно должно послужить фундаментом как для самого себя, так и для всех частных наук. «В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать, как, в какой мере, при каких условиях, и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным и вообще что это значит — быть достоверным; далее, оно должно в частности вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих» (3, 19).

Таким образом, наукоучение, по Фихте, должно играть роль обоснования всех частных наук: «...все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения, а следовательно, уже установлено в нем в подобающей ему форме» (там же, 23). И еще более определенно: наукоучение «должно было бы... давать всем наукам их основоположения» (там же, 29). Но как наука оно само должно иметь свое основоположение, которое не может быть обосновано ни в какой другой — высшей — науке, оно должно быть непосредственно достоверным. Из утверждения, что первое основоположение должно обладать непосредственной достоверностью и что эта его достоверность обнаруживается независимо от той системы знания, которая затем возводится на его фундаменте и удостоверяется единственно через него, вытекает, что система знания может быть только одна. Иными словами, единство знания и возможность получить непосредственно достоверное положение — это, по Фихте, одно и то же. Данный момент очень важен для понимания того, что́ Фихте вкладывает в понятие науки и наукоучения. Мало сказать, что наука есть система; надо еще допу-

стить, что эта система держится на некотором первом основоположении.

Рассматривая вопрос о возможности науки как единой системы, Фихте обнаруживает, что тут мы имеем дело с некоторой циклической, круговой структурой, которая неизбежно возникает, коль скоро мы принимаем непосредственно достоверное первое основоположение. В самом деле, утверждение о том, что система человеческого знания должна быть единой, уже заключено в первом основоположении, и если принимается абсолютная значимость того, что выводится из основоположения, то принимается само оно. «. .Здесь есть круг, из которого никогда не может выйти человеческий дух; и будет совершенно правильным — определенно признать этот круг, чтобы не впасть в затруднение когда-нибудь, вследствие неожиданного его открытия. Он заключается в следующем: если положение X есть первое высшее и абсолютное основоположение человеческого знания, то в человеческом знании есть одна единая система, ибо последнее вытекает из положения X: так как в человеческом знании должна быть одна единая система, то положение X, которое... обосновывает систему, есть основоположение человеческого знания вообще... Нет причины выходить из этого круга. Требовать, чтобы он был уничтожен, — значит требовать, чтобы человеческое знание было бы совершенно безосновно...» (там же, 34).

Круга можно избежать только в том случае, если не будет ни одного непосредственно достоверного положения, а каждое будет опосредствовано чем-то другим, и так до бесконечности. Или, иначе говоря, если есть одно положение, открывающее только себя, а не что-то другое, то круг в мышлении неизбежен, ибо это единственное положение в таком случае будет держать на себе всю систему остальных, и система эта в своем стремлении к завершению, к замыканию неизбежно возвратится к исходному положению. Результат, конец — это возвращение к истоку. «Наукоучение имеет, следовательно, абсолютную целостность... Оно — единственная наука, которая может быть закончена. Законченность поэтому — ее отличительный признак. Все другие науки бесконечны, и никогда не могут быть закончены; ибо они не возвращаются вспять к своему основоположению» (там же, 32).

Круг, таким образом, не только не есть признак за-

блуждения, не только не есть порочный круг логики, напротив, при создании системы наличие круга как раз является способом удостоверения истинности системы. Как мы увидим, философская система Фихте строится как замыкающийся, завершающийся круг: ее конец есть возвращение к началу. «Мы нуждаемся, — пишет Фихте, — в положительном признаке для доказательства, что дальше безусловно и необходимо ничего не может быть выведено; и таким признаком может быть только то, что само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат» (там же).

Тем самым первое основоположение, которое, по Фихте, не может быть ни удостоверено внутри системы, ни доказано в ней, поскольку вся она держится его достоверностью, тем не менее как бы все-таки получает подтверждение своей истинности, когда система замыкается и результат совпадает с исходным пунктом.

1. Первое основоположение наукоучения

В чем же состоит первое основоположение наукоучения и как оно открывается? Это положение, говорит Фихте, мы должны отыскать, оно не может быть доказано или выведено, раз оно абсолютно первое. Основоположением, которое отвечало бы предъявленным требованиям, т. е. было бы абсолютно очевидным и непосредственно достоверным, может быть только такое, которое лежит в фундаменте самого сознания и без которого было бы невозможно последнее. Начало науки есть, следовательно, начало самого сознания, а потому его не надо искать среди эмпирических определений сознания — там его «не встретишь».

Нужно, значит, найти в сознании нечто такое, без чего сознание не есть сознание, т. е. без чего вообще не было бы сознания. Значит, нужно найти в сознании не то, что содержится в нем, не факты сознания, не данности сознания, а его само. Что же такое сознание, в чем его сущность?

Будем внимательны к ответу Фихте: в нем уже будет задано все то, что потом развернется в систему наукоучения. Сущность сознания, то́ в сознании, что и есть оно само, — это самосознание, говорит Фихте. Первое основоположение наукоучения, абсолютно очевидное и непо-

средственно достоверное, — это самосознание. Пытаясь вербализовать самосознание, мы говорим: *Я есмь, Я есмь Я*. Это и есть первое основоположение, в нем задается не какое-то эмпирическое содержание сознания, а само сознание как таковое.

Акт самосознания — это действие и одновременно продукт этого действия. В эмпирической сфере действие и продукт всегда различаются; это, собственно, и есть признак эмпирического. Самосознание же, по Фихте, есть то, в чем действие и его продукт суть одно и то же. *Я* есть нечто уникальное в том смысле, что оно само себя порождает; действие самосознания — это действие самополагания, самопорождения. Поэтому Фихте называет акт самосознания Tathandlung, т. е. дело-действие, как обычно переводили это слово на русский язык* В акте самосознания субъект (рождающее, действующее, активное) и объект (рождаемое, страдательное, пассивное) полностью совпадают. «Всякое возможное сознание, — пишет Фихте, — как объективное некоторого субъекта, предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве.. Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание *Я*; в нем *Я* полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино» (3, 516).

Обратим внимание на главную мысль Фихте: *в акте самосознания Я полагает само себя*. В ней уже заложено все то, что нам предстоит рассмотреть в дальнейшем; все дальнейшее представляет собой экспликацию содержания этого утверждения.

По Канту, трансцендентальная философия исходит из существования научного знания как некоторого факта и ставит вопрос о том, как возможен этот факт, т. е. какие условия должны быть выполнены, чтобы стала возможной математика и точное естествознание. Потому, анали-

---

* Может быть, лучше было бы перевести «акт-продукт», чтобы подчеркнуть именно совпадение акта и его продукта, как это стремится сделать Фихте.

зируя структуру трансцендентальной субъективности, Кант постоянно имеет в виду тот результат, который эта структура делает осуществимым. Анализируя априорные формы чувственности и рассудка, а также деятельность разума, Кант нигде не забывает о том, что́ является продуктом этих способностей, и обращение к продукту служит для него коррективом, указанием на то, что в своем анализе способностей он не впадает в «беспредметную спекуляцию». Анализируя трансцендентальную субъективность, Кант постоянно видит за ней то, условием чего она является; именно поэтому Канту чужда мысль о выведении системы из единого исходного принципа.

Фихте, в отличие от Канта, стремится как раз осуществить такое выведение. В этом отношении по своему методу, по способу построения системы он оказывается ближе к Спинозе, чем к Канту. Различие между Фихте и Спинозой состоит в том, что Фихте делает исходным пунктом выведения *принцип Я*, в то время как Спиноза исходит из *принципа субстанции*, или, как говорит Фихте, из принципа *не-Я*. Это, конечно, весьма существенное различие, и Фихте не напрасно считает наукоучение противоположностью спинозизма. Свою философию, вслед за Кантом, Фихте называет критической, в то время как спинозизм представляет собой, по его словам, наиболее продуманную и законченную систему «догматической» философии. «В том и состоит сущность *критической* философии, — пишет Фихте, — что в ней устанавливается некоторое абсолютное *Я*, как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определимое... Напротив того, *догматична* та философия, которая приравнивает и противополагает нечто самому *Я* в себе, что случается как раз в долженствующем занимать более высокое место понятии *вещи* (Ens), которое вместе с тем совершенно произвольно рассматривается, как безусловно высшее понятие... Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в *Я*, догматизм же *трансцендентен*, ибо он идет за пределы *Я*» (там же, 96).

Критицизм, по Фихте, полярно противоположен догматизму: догматизм исходит из вещи (*не-Я*, субстанции), критицизм же — из *Я*. Но при всей этой противоположности у Фихте есть общее со Спинозой: и тот и другой строят систему путем рационально-логического выведения следствий из принятого основоположения. Это сход-

ство станет еще более очевидным, если мы посмотрим, как оба определяют свое первое основоположение. У Фихте это *Я есмь*, причем *Я* — это то, что вызывает само себя к бытию и не определяется ничем иным, кроме самого себя. А что такое субстанция Спинозы? В «Этике» читаем: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (42, 361). Субстанция Спинозы, как и *Я* Фихте, есть причина самой себя. Положение *субстанция есть* представляет собой такое же абсолютно достоверное и ниоткуда более не выводимое первое основоположение, что и фихтевское *Я есмь*. Наукоучение мыслится его создателем как противоположность спинозизму, но противоположности оказываются тождественными в определенном отношении. В юности Фихте увлекался философией Спинозы; под влиянием кантовского трансцендентализма он стал противником «догматического» учения Спинозы. Однако следы прежнего увлечения явственно видны в творчестве Фихте, несмотря на его горячую полемику со спинозизмом. Требование Фихте все вывести из единого первопринципа, стремление построить завершенную монистическую (в отличие от Канта) систему, предельный рационалистический априоризм — все это черты, роднящие наукоучение с философией Спинозы.

Итак, первое основоположение есть начало сознания, условие его возможности. Очевидность, которой это основоположение обладает, есть очевидность особого рода. Она коренится не в природе, а в свободе, которая, по Фихте, есть форма бытия мыслящего. Согласно Фихте, *Я есмь* — это не суждение в обычном смысле слова; акт, которым полагается это утверждение, есть акт свободы, а потому наука, начинающая с него, не должна и не может его доказывать. Вступить на путь наукоучения не значит принять это положение как уже кем-то данное или согласиться с ним в силу логических аргументов; это значит *самому произвести* его, породить его из собственного духа, а вместе с тем породить и свой дух как таковой, родиться в духе. Сознай свое *Я*, создай его актом этого осознания — таково требование *философского обращения*; как и в случае религиозного обращения, тут апеллируют к свободе, к воле, а не к интеллекту. И без

этого обращения, согласно Фихте, невозможно стать на почву философии.

Такова природа непосредственной достоверности первого основоположения. С точки зрения Фихте, как видим, самотождественность *Я*, или, что то же самое, его свобода, отнюдь не есть нечто данное, присущее ему от природы; напротив, эта самотождественность есть продукт его собственного действия.

Если логически развить это рассуждение, то с неизбежностью надо будет принять, что, поскольку признание первого основоположения коренится в воле индивида, то разделение философов на идеалистов, последователей трансцендентальной философии и ее противников — «догматиков» определяется в конечном счете направленностью воли. Идеализм и догматизм — это не столько два способа мышления, два способа осмысления бытия, сколько две разных волевых установки, два разных философских вероисповедания. Фихте к этому выводу и приходит. «Есть две ступени развития человечества; и, пока последняя ступень не станет всеобщей, в ходе развития нашего рода есть два основных вида людей. Одни, еще не возвысившиеся до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности, находят самих себя лишь в представлении вещей. Кто на самом деле есть только продукт вещей, тот никогда не увидит себя иначе, и он будет прав до тех пор, пока не говорит исключительно о себе и себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи ради них самих. .» (3, 423).

Таким образом, спор между идеалистами и догматиками — это, по Фихте, спор между сознанием свободным и несвободным, «овеществленным» сознанием; это, таким образом, не столкновение двух теоретических позиций, а столкновение двух принципов веры. Вот откуда непосредственная достоверность исходного принципа: для догматика — *принципа вещи*, для идеалиста — *принципа Я*. «Какую кто философию выберет, — заключает Фихте, — зависит поэтому от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь... она одушевлена душою человека, обладающего ею» (там же, 424). Догматиком, таким образом, с необходимостью становится тот, кто определяется внешним миром, а не самим собой, а потому никакое доказательство, никакое убеждение не может поколебать его «вещистскую установку». Тот

же, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что находится вне его — а этого можно достигнуть, лишь сделав себя чем-либо независимо от всего, через самого себя, — тот, по Фихте, не нуждается в вещах в качестве опоры для своего *Я* и не может пользоваться ими, потому что они упраздняют и обращают в пустой призрак эту самостоятельность. *Я*, которым он обладает и которое его интересует, уничтожает эту веру в вещи; он верит в свою самостоятельность из склонности, стоит за нее со страстью.

Выходит, что ни догматик не может убедить идеалиста в правильности своей позиции, ни идеалист — догматика, ибо то, что разделяет их, есть «различие их интересов», говорит Фихте (3, 423) * Ситуация была бы совершенно неразрешимой, если бы не одно обстоятельство, на которое указывает Фихте: догматик не в состоянии объяснить то, что он берется объяснить, а именно он не в состоянии вывести представление из воздействия на нас *вещи в себе*, не в состоянии вообще объяснить сознание, допустить возможность свободы. Напротив, идеалист, как убежден Фихте, может из своего *первопринципа Я* вывести мир объектов, из мира свободы объяснить мир природы. Это выведение и становится задачей наукоучения.

В число догматиков, с которыми ведет полемику Фихте, попадает, конечно, не только Спиноза. К догматикам Фихте причисляет всех тех, кто, в отличие от него, исходит не из самосознания, не из свободы, а из чего-то данного, из природы или же из бога, который, однако, мыслится не как абсолютное *Я* Фихте. В результате почти вся европейская философия, исключая разве что Канта (да и то не полностью), должна быть занесена в разряд догматизма. Сюда можно причислить как представителей эмпиризма, так и рационалистов. Философию Спинозы Фихте считал наиболее последовательным и продуманным вариантом догматического учения, да и знал ее лучше, чем другие философские системы XVII—XVIII вв. Он видел в пантеизме Спинозы как бы олицетворение догматизма. Именно потому, что в системе Спинозы не осталось места для субъекта, для самосознания, Фихте

---

* Этот тезис о примате практического над теоретическим, «интереса» над «познанием» развивает сегодня Ю. Хабермас (см. 68).

и выступает с критикой спинозизма. В этом смысле Фихте предстает как защитник субъективного, личностно-свободного начала в философии, которое принесло с собой христианство. Это начало, однако, получает у Фихге неожиданно новое истолкование, поскольку человеческое *Я* обожествляется и становится тождественным самому абсолюту. Здесь Фихте оказывается выразителем той тенденции обожествления человеческой личности, которая наметилась в эпоху Возрождения. «Человеческая личность, воспитанная в течение полутора тысяч лет на опыте абсолютной личности, захотела теперь сама быть абсолютом, — пишет А. Ф. Лосев, характеризуя философскую мысль Ренессанса. — Но такой универсальный субъективизм будет достигнут, — продолжает он, — только в конце XVIII века в творчестве раннего Фихте. Ренессанс еще не был способен на такую абсолютизацию человеческой личности. .» (37, 289).

2. Назначение философии как науки

Теперь посмотрим, в чем Фихте видит цель и назначение науки в целом, и в первую очередь науки наук — философии. В своих лекциях «О назначении ученого» он детально рассматривает этот вопрос. «...Вся философия, — говорит Фихте, — все человеческое мышление и учение.. не имеет в виду никакой другой цели, как только ответ на поставленные вопросы, и в особенности на последний, высший: каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернее всего его достигнуть. Вопрос, на который я хочу дать ответ в моих публичных лекциях, каково назначение ученого, или — что то же самое... — назначение высшего, самого истинного человека, есть последняя задача для всякого философского исследования, подобно тому как *первой* его задачей является вопрос, каково назначение человека вообще. .» (5, 58—59). Философия, стало быть, должна, по Фихте, ответить на главный вопрос — в чем состоит цель человеческой жизни, в том числе и жизни «высшего, самого истинного человека» — ученого, т. е. самого философа. Конечно, всякий ученый — прежде всего человек, а потому он имеет цель, общую со всеми другими людьми; но помимо этого у него как ученого есть и свое специфическое призвание, свой особый долг

Уже по тому, какую задачу отводит Фихте науке, можно видеть, что она берет на себя функции, которые прежде осуществляла религия. Не случайно вступление в сферу наукоучения требует акта рождения в свободе, рождения в духе: ученый — это жрец истины, его служение ей священно, непосвященный — да не войдет.

В чем же состоит высшее назначение человека? В чем цель его существования? «. .Поскольку очевидно, — говорит Фихте, — что человек имеет разум, постольку он является своей собственной целью, то есть он существует не потому, что должно существовать нечто другое, а просто потому, что *он* должен существовать: его голое (blosses) бытие (Sein) есть последняя цель его бытия. .» (там же, 60—61).

Мы узнаем здесь принцип кантовской этики, согласно которому человек как существо разумное есть цель сама по себе и не может рассматриваться как только средство для чего-то (или кого-то) другого. Но именно как существо разумное; что же касается его как существа чувственного, т. е. конечного, эмпирического, то в качестве такового он не может рассматриваться как цель. Быть свободным — значит подчинить разуму свои чувственные склонности, преодолеть свою эмпирическую природу. Свобода есть не что иное, как принцип тождества с самим собой и определения себя самим собою. Напротив, эмпирическое начало, природа есть то, что определяется не самим собою, а другим; если свобода выражается как принцип тождества, то природа, эмпирическое, конечное есть всегда различие, не-тождество. Чистое *Я*, как поясняет Фихте, может быть представлено только отрицательно, как противоположность *не-Я*, характерным признаком которого является многообразие, следовательно, как полная и абсолютная одинаковость; оно всегда одно и то же и никогда не бывает другим. Следовательно, указанная формула может быть выражена так: человек должен быть всегда согласен с самим собой; он не должен себе никогда противоречить. Именно чистое *Я* никогда не может находиться в противоречии с самим собой, так как в нем нет никакого различия, оно всегда одно и то же; эмпирическое же, определенное и определяемое внешними вещами *Я* может себе противоречить, и всякий раз, как оно себе противоречит, — это верный признак того, что оно определено не по форме чистого *Я*, не по-

средством самого себя, но посредством внешних вещей (см. 5, 62)

Итак, цель и назначение человека — он сам, но не как эмпирический, конечный, а как разумный, бесконечный, как определяющий сам себя, а не определяемый внешними вещами, как свободный, а не природный. Последнее назначение человека есть в то же время и его последнее определение, о котором Фихте пишет: «Последнее определение всех конечных разумных существ есть поэтому абсолютное единство, постоянное тождество, полное согласие с самим собой» (там же, 63). Но поскольку человек в то же время есть существо чувственное, то достигнуть этого определения — его бесконечная задача, к осуществлению которой он всегда должен стремиться. Подчинить себе все неразумное, овладеть им свободно и согласно своему собственному закону — такова, по Фихте, конечная цель человека. Эта конечная цель совершенно недостижима и должна оставаться вечно недостижимой, если только человек не должен перестать быть человеком, чтобы стать богом. В самом понятии человека заложено, что его путь к достижению последней цели должен быть бесконечным. Следовательно, назначение человека состоит не в том, чтобы достигнуть этой цели, но он может и должен все более и более приближаться к этой цели; и поэтому приближение до бесконечности к этой цели — его истинное назначение как человека, как разумного, но конечного, как чувственного, но свободного существа (см. 4, 66—67).

Наукоучитель, или философ, — это человек, который, в известном смысле, уже причастен к тому, к чему человечество идет в своем поступательном развитии. Он знает, куда оно должно идти и что именно нужно для его прогрессивного движения к заветной цели — совершенствованию человеческого рода, приближению каждого индивида к идеалу свободного существа. А поскольку ученый это знает, то он должен привить людям чувство их истинных потребностей и познакомить их со средствами их удовлетворения. Он по своему назначению — учитель человеческого рода (там же, 111). Однако ученый должен не только указать ту цель, к которой должно идти человечество. Поскольку он один в состоянии понять, в какой именно точке пути находится человечество сейчас и какие конкретные задачи ждут сегодня своего выпол-

нения, то он должен, так сказать, определить задачу настоящего момента. И ученый в состоянии указать нужный путь потому, что, как пишет Фихте, «он видит не только настоящее, он видит также и будущее; он видит не только теперешнюю точку зрения, он видит также, куда человеческий род теперь должен двинуться, если он хочет остаться на пути к своей последней цели и не отклоняться от него и не идти по нему назад... В этом смысле ученый — *воспитатель* человечества» (5, 112). Поскольку на ученого возлагается такая ответственная миссия, то к нему предъявляются и соответствующие требования, — не случайно лекции Фихте очень походили на проповеди. «Слова, с которыми основатель христианской религии обратился к своим ученикам, относятся собственно полностью к ученому: вы соль земли; если соль теряет свою силу, чем тогда солить? Если избранные среди людей испорчены, где следует искать еще нравственной доброты?» (там же, 113—114). Назначение ученого, таким образом, также и в том, чтобы служить нравственным примером для других; ученый должен представлять собой высшую ступень возможного в данную эпоху нравственного развития. Фихте даже решается назвать ученого «свидетелем истины». Истина — это страстная вера Фихте, и его слова о ней исполнены подлинно религиозного пафоса: «Я — жрец истины, я служу ей, я обязался сделать для нее все, — и дерзать, и страдать. Если бы я ради нее подвергался преследованию и был ненавидим, если бы я умер у нее на службе, что особенное я совершил бы тогда, что сделал бы я сверх того, что́ я просто должен был бы сделать?» (там же, 114—115). Если ученый — бесстрастный исследователь истины, то возникает вопрос: почему такой пафос? А потому, что назначение науки — нравственное облагораживание человека, ее первое основоположение — требование к человеку быть свободным, быть самим собой. И не удивительно поэтому, что первое основоположение, о котором мы говорили выше, потому и самоочевидно, что оно есть символ веры.

Здесь особенно наглядно видно, в чем состоит принципиальное различие между наукоучением Фихте и критической философией Канта. У Канта не может быть и речи о том, чтобы объединить между собой две сферы: сферу научного познания, или теоретического разума, и

сферу нравственного действия, или практического разума. Напротив, Кант исходит из того, что эти две сферы отделены одна от другой и что только такое их разделение гарантирует науке невмешательство со стороны религии и теологии, т. е. полную свободу исследования, а нравственному действию гарантирует его абсолютность, которая могла бы быть поколеблена, если бы у нравственного действия было одно и то же поле с научным познанием. Но поскольку сфера науки — это изучение закономерностей эмпирического мира, а сфера нравственного действия — умопостигаемый мир, то за счет этого и наука и вера могут, по Канту, спокойно сосуществовать. Разделение мира на чувственный и умопостигаемый для того и произведено Кантом, чтобы обосновать возможность, с одной стороны, науки, а с другой — нравственности, чтобы допущение природной необходимости не исключало возможности нравственной свободы личности.

Это кантовское разделение Фихте снимает; для него больше нет двух различных миров, а потому наука получает все те функции, которые прежде принадлежали религии. «Как вам, без сомнения, известно, — обращается Фихте к своим слушателям, — науки изобретены не для праздного занятия ума и не для потребностей утонченной роскоши... Все наше исследование должно идти к высшей цели человечества — к облагораживанию рода, коего мы — сочлены; от питомцев наук должна распространяться, как из центра, человечность в высшем смысле этого слова» (3, 56). Это очень далеко от кантовского намерения ограничить притязания науки, чтобы дать место вере. Не будем забывать, что Фихте, а также Шеллинг и Гегель, в отличие от Канта, являются теологами по своему образованию. Человек по своей сущности, по своему определению есть существо свободное. Но это его определение составляет в то же время цель его стремлений, он должен еще только осуществить то, что он есть, или, как выражает эту мысль Фихте, «он должен быть тем, что он есть».

А теперь вспомним, в чем состоит первое основоположение философии Фихте. Это принцип *Я есмь Я*, т. е. тот самый принцип тождества *Я* самому себе, который должен быть вечно недостижимой целью стремлений человеческого рода, той самой целью, осуществление кото-

рой есть бесконечный процесс! Выходит, что первое основоположение, на непосредственной достоверности которого должна покоиться вся наука, — это *не то, что есть, а то, что должно быть.* Значит, требование Фихте к начинающему философу: «Мысли самого себя», т. е. «будь самим собой», «будь тождественным себе», а стало быть «свободным», — это призыв «здесь и теперь» осуществить то, что является целью бесконечного движения человечества и что не может быть осуществлено, иначе цель истории была бы достигнута и все историческое движение прекратилось бы. Стало быть, наукоучение представляет собой осуществление (в мысли философа) именно того, что человечеству в целом надлежит совершить в бесконечно долгом процессе его развития.

Теперь мы видим, в чем коренится тезис, что философская система есть круг, где начало движения есть в то же время и его конец. Принцип $Я = Я$ потому и есть *требование, призыв*, что это тождество *не дано* нам, а *задано.* И в то же время это тождество в тот самый момент, когда оно рождается, дано нам в непосредственном акте самосозерцания. Однако Фихте сам утверждает, что в момент обретения этого тождества человек становится равным богу. Но если в исходном акте самосознания конечный субъект становится субъектом бесконечным, то зачем ему вечно стремиться к самотождественности, когда она уже обретена им в самом начале?

Это противоречие составляет движущий принцип философии Фихте, и стремление разрешить его ведет к возникновению диалектики и построению системы. Фихте был убежден, что ему удалось развернуть все содержание указанного противоречия, т. е. разрешить его путем построения своей системы. Наукоучение он как раз и считал разрешением того противоречия, которое вводится им вместе с исходным принципом *Я есмь Я.* Однако Фихте не справился с задачей, которую перед собой поставил; с самого начала и до конца ему препятствовало в этом не что иное, как несостоятельность его субъективно-идеалистической предпосылки. Сам Фихте не был удовлетворен своей первоначальной системой, изложенной им в «Наукоучении» в 1794 г., и всю жизнь перерабатывал и видоизменял ее.

Посмотрим теперь, что представляет собой раннее наукоучение Фихте, как он строит свою систему.

Глава II

УЧЕНИЕ О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ *Я*

1. Интеллектуальная интуиция и *вещь в себе*

Прежде чем перейти к рассмотрению системы Фихте и к анализу его диалектики, необходимо уяснить, в каком отношении к философии Канта находится наукоучение и как сам Фихте представлял себе это отношение. Такое уяснение поможет нам взглянуть на первое основоположение наукоучения еще и с другой стороны.

В акте самомышления, благодаря которому *Я* впервые возникает для себя, соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Действие в самом его существе не может быть, по Фихте, постигнуто через понятия, т. е. познано опосредствованно, оно может быть понято только непосредственно, т. е. дано в созерцании. В акте самосознания я непосредственно созерцаю свое действие, обращенное на меня же; такого рода непосредственное созерцание действования Фихте называет *интеллектуальной интуицией*. «Что такое *действование*, — говорит он, — это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий и не сообщать через понятия; но заключающееся в этом созерцании становится понятным лишь по противоположности чистому *бытию*. Действование — не бытие, и бытие не действование; другого определения через одни только понятия не может быть; за подлинной сущностью нужно обратиться к созерцанию» (3, 451).

Кант, исходя из разделения созерцания (чувственности) и мышления (рассудка), отверг одно из важнейших понятий прежнего рационализма — понятие интеллектуального созерцания. Созерцание, по Канту, может быть только чувственным; непосредственно могут быть даны лишь чувственные впечатления; что же касается интеллекта, то его понятия (категории) могут связывать между собою только то многообразие, которое уже дано чувственностью, а стало быть, его функция — опосред-

ствование. «*Восприимчивость* нашей души, — пишет Кант, — [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. ...Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» (29, *3*, 155). Знание, по Канту, есть всегда опосредствованное знание. Критическая философия не допускала непосредственного созерцания с помощью интеллекта. Непосредственно созерцать умственным «оком» умопостигаемые сущности, абсолютное бытие, по Канту, было бы возможно только для божественного интеллекта, который в акте такого созерцания одновременно и творил бы эти самые сущности. Конечно, человеческому интеллекту, активность которого определяет лишь форму, а не содержание постигаемого, такая способность не присуща.

Интеллектуальную интуицию как созерцание сверхчувственного бытия принимали рационалисты до Канта — Декарт, Спиноза, Лейбниц. Они-то как раз и считали, что человек способен созерцать бытие посредством интеллекта, т. е. способен непосредственно постигать бесконечное. Кант переосмысляет природу интеллектуального созерцания, считая, что оно мыслимо только как созерцание собственной деятельности, т. е. как самосозерцание творца мира. Человек не творец мира; созерцая себя, он может созерцать продукт своей деятельности, т. е. нечто лишь конечное. Другими словами, его созерцание чувственно; допущение же интеллектуального созерцания возможно только при условии, что либо *Я* есть творец мира (фихтевский вариант), либо, не являясь таковым, *Я* в состоянии созерцать с помощью интеллекта нечто данное, некоторое бытие (рационалисты до Канта).

Фихте рассуждает следующим образом. В акте самосознания, созерцая, я порождаю созерцаемое; стало быть, этот акт с полным правом можно назвать интеллектуальной интуицией. Кант провозгласил принцип, легший в основу трансцендентальной философии: мы познаем только то, что сами же производим. Нигде этот принцип не реализуется с такой полнотой, как в акте самосознания, говорит Фихте. «Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает *Я*, я называю *интеллектуальной интуицией* (intellektuelle Anschauung). Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что́ за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу» (3, 452). При этом Фихте убежден, что он рассуждает вполне в духе кантовской философии. Кант, говорит он, под отвергаемой им интеллектуальной интуицией подразумевает непосредственное созерцание сверхчувственного бытия. Но в наукоучении нет речи о такого рода созерцании сверхчувственного бытия, сверхчувственной данности — речь идет об интеллектуальном созерцании со стороны *Я* своей собственной деятельности * Значит, умозаключает Фихте, наукоучение не нарушает кантовского запрета. «Та интеллектуальная интуиция, о которой ведет речь наукоучение, — пишет он, — относится вовсе не к бытию, а к действованию, и у Канта она совсем не обозначена (пожалуй, разве только в выражении *чистая апперцепция*)» (там же, 461).

В действительности, однако, расхождение между Кантом и Фихте в этом вопросе весьма принципиально. В самом деле, что понимает Кант под интеллектуальной интуицией — созерцание бытия или созерцание действования? Для конечного существа, каким является человек, и для его конечных познавательных способностей допущение интеллектуальной интуиции означало бы допущение созерцания сверхчувственных сущностей, сверхчувственного бытия, и такое созерцание Кант считает невоз-

* Фихте мыслит интеллектуальную интуицию как единство практического и теоретического разума; и первое основоположение *Я есмь Я* такое единство в себе заключает. Этот момент отмечает исследователь Фихте Ф. Вагнер: «Ту точку единства, в которой действия теоретического разума отождествляются с работой разума практического, Фихте называет интеллектуальной интуицией» (100, 47).

можным. Но для бесконечного существа, для бога, чье интеллектуальное созерцание было бы одновременно сотворением созерцаемого, т. е., другими словами, было бы созерцанием его собственной деятельности, посредством которой полагалось бы бытие, — для такого существа интеллектуальная интуиция не была бы невозможной. Стало быть, мы можем здесь сделать вывод, что и Кант, подобно Фихте, мыслит интеллектуальное созерцание как созерцание собственной деятельности. А человеку в ней отказано именно потому, что посредством своей деятельности человеческий интеллект не в состоянии произвести *само бытие*. Бытие есть нечто данное ему, *вещь в себе*, интеллект же является творцом только той формы, в которой сущее ему является. Невозможность интеллектуального созерцания и непознаваемость *вещи в себе* для Канта — одно и то же.

Наделяя человеческий интеллект способностью к созерцанию, Фихте в сущности снимает различие между ним и божественным интеллектом. То, что Кант считал прерогативой божественного интеллекта, — а именно порождение бытия в акте его созерцания — становится у Фихте атрибутом *Я*. Именно поэтому он считает возможным вывести из первопринципа *Я есмь Я* не только форму, но и содержание сущего.

Поэтому Фихте должен отвергнуть постулат критической философии, согласно которому «наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению» (29, *3*, 154). Кант различает восприимчивость души, т. е. способность ее получать впечатления от чего-то, что не есть она сама, способность быть аффицируемой, и спонтанность, самодеятельность (мышление). Но, допуская аффицирование души, он должен допускать и отличное от нашей субъективности бытие (*вещь в себе*), которое каким-то неизвестным нам образом воздействует на душу, производя в ней впечатления.

Фихте решительно выступает против допущения *вещи в себе*, считая, что в этом пункте Кант не освободился от остатков догматического мышления и не сумел до конца

осуществить им же самим введенный принцип деятельности. Действительно, *вещь в себе* у Канта оказывается границей спонтанности, самодеятельности *Я*. Фихте считает, что понятие *вещи в себе* несовместимо с исходными принципами кантовской философии и что, вводя это понятие, Кант вступает в противоречие с самим собой. «Как далеко простирается, по Канту, применимость категорий и особенно категории причинности? Только на область явлений; следовательно, только на то, что уже есть для нас и в нас самих. В таком случае каким образом можно было бы прийти к допущению чего-то отличного от *Я*, как основания эмпирического содержания познания? Я думаю, только через заключение от обоснованного к основанию, т. е. через применение понятия причинности» (3, 470—471). Фихте, таким образом, видит противоречие в системе Канта: категория причинности, которая может быть применяема только в сфере опыта, незаконно применяется Кантом за пределами опыта, когда он утверждает, что *вещь в себе* есть причина (основание) эмпирического содержания познания.

Допущение интеллектуального созерцания тождественно, следовательно, устранению *вещи в себе* как одной из важнейших предпосылок критической философии. По Фихте, нет ничего вне *Я*, что в какой-то мере служило бы определением его деятельности: эта деятельность всецело определяется самой собою — таков принцип наукоучения. Пассивное состояние *Я*, то, что Кант называл восприимчивостью к впечатлениям, или аффицируемостью души, тоже должно быть принято, исходя из самого *Я*, а не из чего-то вне *Я*. Другими словами, сама конечность *Я* должна быть принята как продукт его бесконечности, или, как формулирует Фихте, конечное *Я* должно быть выведено из бесконечного.

Но может быть, действительно интеллектуальная интуиция все же допускается Кантом в виде понятия трансцендентальной апперцепции? Сам Фихте убежден, что *Я* трансцендентальной апперцепции тождественно тому *Я*, из которого исходит и наукоучение. И в самом деле, именно кантовское понятие трансцендентальной апперцепции, как это признает и большинство исследователей Фихте, он сделал отправным пунктом своего учения. С этим мы не можем спорить. Однако Фихте дал этому понятию совсем иное истолкование, чем Кант; в рамках

системы Фихте оно играет иную роль, чем в «Критике чистого разума».

Вот как вводит Кант понятие трансцендентального единства апперцепции: «Все многообразное в созерцании, — пишет он, — имеет... необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании...» (*29, 3*, 191—192). И далее: «...лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*...» (там же, 192).

Трансцендентальное единство самосознания у Канта должно сопровождать все представления в сознании, без этого не может осуществляться объединение многообразия, т. е. не может протекать связывающая работа рассудка. Но у Канта нет и не может быть речи о том, чтобы из этого первоначального единства самосознания вывести все содержание сознания (см. 88, 28—49). А именно это составляет задачу наукоучения. Сам Фихте хорошо показал различие между его и кантовским пониманием чистого единства самосознания, желая доказать, что это только внешняя видимость различия, а в действительности Кант хотел осуществить то же самое, что и он, только не сумел ясно формулировать свои мысли. «По Канту, — пишет Фихте, — всякое сознание лишь обусловлено самосознанием, т. е. содержание его может быть обосновано чем-нибудь вне самосознания [находящимся]; результаты этого обоснования не должны лишь *противоречить* условиям самосознания; они только не должны уничтожать его возможности, но они отнюдь не должны *проистекать* из него. Согласно наукоучению, всякое сознание определено самосознанием, т. е. все, что происходит в сознании, *обосновано, дано, создано* условиями самосознания, и вне самосознания для него нет никакого другого основания» (3, 466). Это значит, что наукоуче-

ние должно вывести все содержание сознания из первого основоположения, т. е. из самосознания — $Я = Я$.

Кант совершенно определенно такого рода выведения не допускал. По этому поводу у него имеется недвусмысленное разъяснение, причем как раз в связи с понятием трансцендентальной апперцепции, через которое — он, по-видимому, это хорошо понимал — могло возникнуть искушение вновь вернуться к принципам «догматической философии» (т. е. докантовского рационализма). Согласно Канту, трансцендентальное единство апперцепции есть акт, в котором мне открывается, что *я существую*; но в этом акте мне не открывается больше ничего относительно меня, *как я существую сам по себе*; желая узнать, *каков я, как* я существую, я уже вынужден обратиться к внутреннему опыту относительно себя самого, к внутреннему созерцанию, а этим путем я могу узнать уже, не каков я *есть*, а каким я себе *являюсь* * «Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте» (29, *3*, 196).

Кант, таким образом, отличает конечное мышление человека от бесконечного божественного. Конечное мышление, имеющее характер дискурсии, опосредствования, дополняется другой, тоже конечной, способностью — созерцанием. Именно в силу конечности обеих этих способностей они, по Канту, и нуждаются друг в друге; только соединение, синтез мышления и созерцания в результате дает познание.

Еще определеннее Кант формулирует эту мысль далее: ««Я мыслю» выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразие, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необхо-

* «. .Внутреннее чувство, — пишет Кант, — представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе, потому что мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне *подвергаемся воздействию*. .» (29, *3*, 205).

димо наглядное представление самого себя, которое в своей основе имеет a priori данную форму, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Я не имею второго наглядного представления о себе, которым о п р е д е л я ю щ е е начало во мне, сознаваемое мною только в его самодеятельности, было бы дано мне до акта о п р е д е л е н и я точно так же, как во в р е м е н и дается определяемое; поэтому я не могу определить свое существование, как самодеятельного существа, но представляю себе только самодеятельность моего мышления, т. е. определения, и мое существование всегда остается только как чувственно определимое, т. е. как существование явления» (28, 110).

Подобно тому как явления внешнего мира представляют собой продукт синтеза многообразия, данного в результате аффицирования чувственности *вещью в себе*, так и явления внутреннего мира, которые мы в себе созерцаем, представляют собой продукт воздействия на внутреннее чувство *вещи в себе*, какой являемся мы сами. Мы для себя самих, по Канту, тоже *вещь в себе*, и познаем себя лишь постольку, поскольку себе являемся. О себе, как о *вещи в себе*, я знаю только, что *Я есмь*; ничего более из этого *Я есмь* вывести невозможно.

Мы еще раз убедились, что из трансцендентальной апперцепции у Канта не может быть выведено логическим путем никакого содержания нашего *Я*. Но зададим себе второй вопрос: не является ли все-таки акт трансцендентальной апперцепции актом созерцания с помощью рассудка, не выступает ли в этом акте рассудок как интуитивный? Или, другими словами, не порождается ли в акте трансцендентальной апперцепции само *Я*? Этот вопрос и ставит Фихте.

Вопрос о порождении *Я* самим собой в акте самосознания тождествен другому вопросу: существовало ли наше *Я* до этого акта, или оно впервые возникает в этом акте? Фихте утверждает, что в этом акте оно рождается впервые, а это значит, что оно не существовало до этого акта; иначе говоря, у Фихте сознание мыслится тождественным самосознанию* Ведь и в самом деле, наше

* Для Фихте это настолько само собою разумеется, что и его исследователям не приходит в голову в этом тождестве сомневаться. Так, Гейнц Гаймсет в монографии, посвященной Фихте, пишет:

Я — это наше сознание; говоря о себе «я вижу *дом*», я высказываюсь о содержании моего сознания. Но трудность здесь состоит в том, что *Я* — это и наше самосознание; говоря «*я* вижу дом», я ведь говорю «*я* вижу»; для выражения наличия сознания достаточно, чтобы было сказано: «Вот дом». Наличие двух этих способов выражения говорит о том, что сознание может сопровождаться самосознанием («*я* вижу дом», значит, «дом вижу *я*»), но может и не сопровождаться самосознанием: «Вот дом» или «У этого дома красная крыша» и т. д. Самосознание как форма выражается в суждении *Я есмь Я*. Это — круг рефлексии, зерно, исходная клеточка того круга, в качестве какового Фихте мыслит свою систему. Замкнутость на себя — вот что такое самосознание.

А если бы мы захотели выразить принцип не *самосознания*, а *сознания*, то мы получили бы направленность *не на себя*, а *на другое*. В самом деле, когда мы говорим: «Вот дерево», «Вот мост», мы обращены не к себе, а к этому дереву, мосту и т. д. На наш взгляд, с исследования чистой структуры именно *сознания* начинает Гуссерль. И открывает в качестве его ядра интенциональность, *направленность на другое*. Интересно, что в качестве фундаментального, основного акта сознания он берет не *мышление* (самомышление), как Фихте, а *восприятие*, где меньше всего спонтанности (самоаффекции), а больше всего рецептивности, которой отводил значительную роль также и Кант. Этот переход между сознанием и самосознанием так зыбок, что его, как правило, не замечают, однако же здесь именно коренится уже упомянутый вопрос: было ли мое *Я* до акта самосознания или оно впервые рождается вместе с этим актом? Фихте принимает последний ответ, а Кант принимает первый, а именно: сознание не порождается нами в акте самосознания; наше *Я* не рождается в акте самосознания, оно вообще *не порождается нами*, а потому и нельзя сказать, что акт трансцендентальной апперцепции тождествен акту интеллектуальной интуиции.

Но в таком случае, надо полагать, Фихте убежден, что до появления философа, рождающегося в акте само-

---

«. .какие условия предполагает действительное сознание и, следовательно, самосознание .?» (71, 113). Действительное сознание — это и есть самосознание, разъясняет далее Гаймсет, «действительное сознание — это знание-о-себе-самом» (там же).

сознания, вообще не было сознания; сознание, стало быть, есть продукт свободного акта самоотождествления, а до этого акта оно не может существовать. Этот вывод означает, что человек как таковой в самой своей сущности есть философ, что философия отнюдь не возникает случайно, а рождается вместе с появлением человечества и выражает собою самую внутреннюю сущность последнего. Тут, однако, перед Фихте возникают большие трудности; во всяком случае проблема тождества сознания и самосознания не остается у него без обсуждения.

«Приходится сталкиваться с вопросом, — пишет он, — *что такое* был я до того, как пришел к самосознанию? Естественный ответ на это таков: я не был ничем, так как я не был *Я*. *Я* есть лишь постольку, поскольку оно сознает самого себя. — Возможность подобного вопроса зиждется на смешении *Я* как *субъекта*, с *Я* как *объектом* рефлексии абсолютного субъекта, и вопрос этот сам по себе совершенно недопустим. *Я* представляет самого себя... и только тогда становится *нечто*, объектом. Сознание получает в этой форме некоторый субстрат, который *существует* и в отсутствии действительного сознания и к тому же еще мыслится телесным. Представляя себе такое положение вещей, затем спрашивают: *что* такое был я до тех пор, т. е. что такое субстрат сознания? Но и в таком случае незаметно для себя *при*мысливают *абсолютный субъект* как субъект, созерцающий этот субстрат. .Ничего нельзя помыслить без того, чтобы не примыслить своего *Я*, как сознающего самого себя; от своего самосознания никогда нельзя отвлечься» (3, 73—74). Здесь, на наш взгляд, у Фихте присутствуют два разных понимания самосознания. Говоря о том, что в любом акте восприятия, мышления, созерцания и т. д. я примысливаю свое *Я* как сознающее само себя, Фихте в сущности повторяет кантовское положение о том, что *Я мыслю* сопровождает все мои представления. Но ведь, по Канту, это происходит само собой, без всякого моего усилия; поэтому самосознание признается Кантом как некоторый *факт*, данный каждому из нас и не требующий того, чтобы мы собственным решением и собственной волей породили наше собственное *Я*. Именно поэтому Кант считал, что философия начинается вопросом: *как возможен тот или иной факт* — факт существования науки, нравственных поступков и т. д. Фихте, напротив, на-

чинает с *требования*, а не с *факта*. Значит, он не считает самосознание наличным без предварительного акта его порождения, требующего от человека родить себя в свободе, родить свою самотождественность. «Стань самосознательным субъектом, и тогда только ты станешь философом» — вот что кладет Фихте в основу своей системы. На это различие между кантовским и фихтевским пониманием самосознания указывал не только сам Фихте, его разъяснял и Шеллинг: «...нужно отметить необходимость для нас во всяком случае отличать самосознание как акт от просто эмпирического сознания; обычно именуемое нами сознанием является чем-то лишь привходящим в представления об объектах и поддерживающим тождественность в смене представлений: все это носит исключительно эмпирический характер, поскольку здесь я хоть и сознаю самого себя, но лишь в качестве представляющего» (46, 47). Кантовскую трансцендентальную апперцепцию *Я мыслю*, которая сопровождает все наши представления, Шеллинг, как видим, считает *эмпирическим сознанием*, в отличие от фихтевского *Я есмь Я*. И это потому, что у Канта самосознание есть *факт*, оно *предпайдено*, а *не впервые рождено актом свободного самополагания*. Акт свободного самополагания у Канта осуществляет *практический субъект, а не теоретический*. У Фихте же эти субъекты совпадают

Получается противоречие: с одной стороны, все люди обладают сознанием, ибо иначе невозможен был бы вообще никакой акт созерцания, восприятия, мышления; все люди, значит, постольку люди, поскольку они изначально уже философы; с другой стороны, философ должен только еще создать самого себя, свое самосознание. Противоречие это еще более углубляется тем, что, как показывает сам Фихте, не всякий индивид способен осуществить этот акт рождения в свободе, почему и появляется, согласно Фихте, в человечестве склонность к догматическому мышлению. В мрачную минуту Фихте даже заявляет, что «философом надо родиться», но как же тогда быть с самосознанием? Выходит, что то, что есть у каждого из нас и что сопровождает все наши представления без всякого специального усилия с нашей стороны, оказывается в то же время не только требующим особого акта, но для некоторых людей и прямо-таки недостижимым.

Это противоречие неразрешимо в рамках фихтевского идеализма; оно порождено самим исходным понятием наукоучения — понятием *Я*, в котором слились воедино абсолютное *Я* — божественный субъект и *Я* конечное — человеческий эмпирический субъект. Именно абсолютное *Я* есть порождающее начало, субъект рефлексии (самосознание); конечное *Я*, которое Фихте называет также *объектом рефлексии абсолютного субъекта*, есть сознание. Но первое невозможно без второго, и наоборот. В то же время такая слитность, нераздельность абсолютного и конечного *Я* вызывает то неизбывное противоречие, которое мы здесь выявили. Порождает ли *Я* само себя в акте самосознания или только обнаруживает себя в этом акте?

Теоретически мыслить сознание следует, согласно Фихте, как определенное через самосознание, как опосредствованное самосознанием; самосознание первично, сознание вторично. Это значит: первично мышление, направленное на себя, вторично мышление, направленное на другое. Главный вопрос у Фихте поэтому такой: как можно вывести из самосознания, $Я = Я$, весь сущий мир, т. е. как выйти из круга рефлексии к другому? * Непосредственно дан себе только *Я* сам, в этом и состоит содержание первого основоположения наукоучения; *другое* мне дано лишь через меня самого.

Напротив, в том самом догматизме (докантовской философии), который с таким жаром оспаривает Фихте, самое первое, непосредственное и абсолютно очевидное — это существование *другого*. В качестве этого *другого* у Спинозы выступает субстанция, которая, разумеется, мыслится не как *Я*, а скорее как *не-Я*. Поэтому, как справедливо говорит Фихте, Спинозе трудно из этого принципа вывести самосознание, из *другого* вывести *Я*, из необходимости — свободу.

А какова позиция Канта в этом вопросе? С одной стороны, он признает принцип самосознания; его рассмотрению как раз посвящен раздел о трансцендентальной апперцепции. С другой стороны, он не превращает этот принцип в единственный, как этого хотел бы Фихте, а ограничивает его другим принципом — принципом созна-

---

* Этот же вопрос в духе экзистенциализма обсуждает Ж. Ипполит (см. 76).

ния. Ибо *вещь в себе*, против которой Канту было высказано столько упреков со стороны его современников, и больше всего со стороны Фихте, Шеллинга и Гегеля, — это не что иное, как принцип сознания, как указание на некоторую изначальную данность — данность *другого*. *Другого*, которое не может быть выведено из самосознания, а дано наряду с самосознанием. Признание *вещи в себе* — это признание того, что наше сознание нам *дано*, что оно *есть* и что мы не знаем, почему и каким образом оно возникло.

Фихте видит незавершенность, непродуманность кантовского учения именно в наличии в нем этих двух начал. Он хочет освободить учение Канта от дуализма и, раз уж Кант ввел начало самосознания, продумать систему таким образом, чтобы все ее моменты развить из этого единственного начала, не привлекая ничего другого. Наукоучение строится как монистическая система, исходящая из принципа самосознания. Последнее тем самым выступает в качестве универсального начала философии; из него Фихте намеревается вывести также и сознание.

2. Диалектическое развитие первого основоположения в наукоучении 1794 г.

Мы помним, что первое абсолютно безусловное основоположение системы наукоучения *Я есмь Я* не может быть доказано, ибо оно есть дело-действие, акт, в котором *Я* рождает себя своим действием и созерцает себя в момент рождения. Мы помним также, что *Я* есть тождество, не данное, а заданное нам; оно есть наша вечная цель, цель стремления и развития всего человечества, хотя оно же — парадоксальным образом — обретается нами в акте самосознания. В этом первом акте *Я* полагается самим собой, стало быть, это акт чистой деятельности. «Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*» (3, 75).

Второе основоположение наукоучения, так же как и первое, не может быть ни доказано, ни выведено. Подобно первому, оно тоже есть первоначальное действие *Я*. Насколько всякому сознанию представляется безуслов-

ным положение тождества *Я есмь Я*, настолько же для него очевидно и противное положение, или противо-положение: *не-Я* не есть *Я*. Так же точно, как положение *Я есмь Я* имеет в качестве своего основания только первичный акт (дело-действие) самого *Я*, так же и второе основоположение обязано своим существованием только действию *Я*. «Всякая противоположность, как таковая, — пишет Фихте, — существует лишь в силу действия *Я*, а не по какому-либо другому основанию. Противоположность полагается вообще только силою *Я*» (там же, 80), поскольку противо-положенность — это тоже положенность, а действие полагания — это действие *Я*. Таким образом, второе основоположение вводит категорию отрицания.

Третье основоположение, в отличие от первых двух, является уже не безусловным, а частично обусловленным. Как поясняет Фихте, оно обусловлено со стороны своей формы, но еще безусловно со стороны содержания. Его форму обусловливают два первых основоположения, поскольку они друг с другом несовместимы. В самом деле, если *Я* есть деятельность и притом деятельность полагающая, и притом деятельность, полагающая самое себя (отсюда и ее продукт — *Я есмь Я*), то каким образом она же может выступать как деятельность отрицающая, т. е. как деятельность, полагающая не самое себя, а нечто себе противоположное — *не-Я*? Как возможно, чтобы эти противоположно направленные деятельности — полагающая и противо-полагающая — взаимно друг друга не уничтожали, чтобы *Я* и *не-Я* существовали одновременно? Другими словами, как возможно сознание, ибо сознание — это одновременность противоположностей, одновременная данность *Я* и *не-Я*.

Вообще говоря, мы не имеем права считать, что *Я* и *не-Я* даны в сознании одновременно, ибо, пока мы погружены в предмет, мы не сознаем свое *Я*, и напротив, мысля свое *Я*, мы не мыслим в этот момент никакой другой предмет. В этом смысле вряд ли можно сказать, что *Я мыслю* сопровождает все наши представления *актуально*, т. е. для самого сознания. Скорее можно говорить о том, что оно сопровождает представления *потенциально*, т. е. что в любой момент, когда бы я ни обратил внимание на процесс моего представления, когда бы я ни прорефлектировал по поводу него, я обнаружу, что это *я* мыслю, *я* представляю. Но для этого мне надобен акт

рефлексии, отличный от акта моей направленности на предмет. Это как раз и говорит о необходимости строго различать сознание и самосознание, но для Фихте данное различие является несущественным. Поэтому он и утверждает, что *Я* и *не-Я* даны в сознании вместе, и ставит вопрос: как это мыслимо? Почему эти две противоположно направленные деятельности не уничтожают друг друга? Чтобы разрешить эту трудность, мы должны, говорит Фихте, «прибегнуть к эксперименту и задаться вопросом, как можно соединить в мысли А и —А, бытие и небытие, реальность и отрицание, — так, чтобы они при этом друг друга не разрушали и не уничтожали?» (там же, 84).

Единственный способ, каким можно соединить реальность и отрицание, чтобы при этом они не уничтожили друг друга, это допустить их взаимное ограничение. Но деятельность полагания так же как и деятельность противополагания, бесконечна; ограничить каждую из них другой можно только при предположении, что ее можно *уничтожить отчасти.* А это в свою очередь означает допущение делимости их, т. е. их количественного определения. Таким образом, только при допущении, что *Я* и *не-Я* делимы, можно совместить эти противоположности так, чтобы они не погасили одна другую. Будучи делимыми и взаимно ограниченными, *Я* и *не-Я* становятся чем-то определенным (ибо каждому из них положен предел; определить — буквально означает «положить предел»). Только теперь о них можно сказать, что они суть нечто. «Абсолютное *Я* первого основоположения,—подчеркивает Фихте, — не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь)...» (3, 86), оно беспредельно. Таким образом, первые определения *Я* и *не-Я* получают путем взаимного отрицания.

Однако возникает вопрос: то *Я*, которому противостоит *не-Я*, которое, стало быть, есть нечто, есть делимое, — тождественно ли оно первоначальному, исходному *Я* первого основоположения? Очевидно, что нет: первое было неопределимым, второе является определенным; первое было абсолютным, второе оказывается делимым, относительным. И рассуждая по-другому, можно прийти к тому же выводу: если бы мы имели только делимое *Я* и делимое *не-Я*, которые взаимно ограничивали бы друг друга и не имели ничего третьего, то единство сознания распалось бы; нужно некоторое третье, что могло бы

обеспечить единство этих двух противоположностей. Таким третьим и будет *абсолютное Я*. Итак, мы имеем не одно, а два *Я*: делимое, относительное, и неделимое, абсолютное. «...То *Я*, которому противополагается *не-Я*, делимо. Следовательно, *Я*, поскольку ему противополагается *не-Я*, само противополагается абсолютному *Я*» (3, 86). Таким образом, и противоположности не уничтожают друг друга, и сохраняется единство сознания. Вывод третьего основоположения гласит: «Я *противополагаю в Я делимому Я делимое не-Я*» (там же, 87).

Вместе с понятием делимости, говорит Фихте, мы впервые обретаем важнейшее логическое положение, которое именуется *принципом основания*. Он формулируется так: *А отчасти равно —А*. Этот принцип позволяет отождествлять противоположности в одном признаке X; он же позволяет различать одинаковое, и в этом случае мы находим у двух одинаковых данностей некоторое различие X. В случае когда мы уравниваем противоположности, X будет именоваться *основанием отношения* (отнесения); когда же мы различаем одинаковое, X выступает как *основание различия*.

Только наличие принципа делимости делает возможным эти две фундаментальные логические операции — сравнение различного и различение сходного; там, где речь заходит о неделимом, т. е. абсолютном *Я*, наше суждение не подчиняется принципу основания. И все суждения, субъектом которых является абсолютное *Я*, «имеют силу просто и без всякого основания» (там же, 89); поэтому не могло быть и речи об обосновании первых двух основоположений наукоучения.

Действие, посредством которого сравниваемые предметы противополагаются друг другу, называется антитетическим (противополагающим); действие, посредством которого противоположности приравниваются друг к другу, называется синтетическим. В обоих случаях, как ясно из предыдущего, задача состоит в том, чтобы найти основание различения или приравнивания. Первым синтезом в наукоучении является как раз третье основоположение (*синтез А*) — в нем синтезируются противоположности *Я* и *не-Я*. Он есть основа всех возможных синтезов. «Все прочие синтезы. — пишет Фихте, — должны в нем заключаться. .» (там же, 90).

Таким образом, первые три основоположения дают

нам три вида действия: *тетическое*, в котором *Я* полагает само себя *; *антитетическое*, в котором оно полагает свою противоположность — *не-Я*, и *синтетическое*, в котором обе противоположности связываются вместе. Синтез имеет в качестве своего условия, в качестве предшествующего действия антитезис: дальше мы увидим, почему это так и почему это должно быть так с необходимостью. Движение от тезиса к антитезису и затем к синтезу составляет основу диалектического метода Фихте. Развертывание системы осуществляется с помощью диалектического метода, который Фихте характеризует следующим образом: «. .нашим постоянным приемом отныне. будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез. Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связанных им *Я* и *не-Я*, поскольку они связаны между собою им, оставшихся противоположных признаков, и затем соединить эти признаки через новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем из всех оснований отношения; потом, в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании; и продолжать так, сколько нам будет возможно: пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собою. .» (там же, 91).

Как видим, метод Фихте не так уж сложен. Его можно описать еще проще. *Я* и *не-Я* — противоположности; как могут они быть соединены, не утратив в то же время своей противоположности? Для их соединения между ними помещают посредствующее звено, на которое оба воздействуют и тем самым опосредствованно воздействуют друг на друга (объединяются). Но ведь и в этом звене надо предположить точку, в которой обе противоположности опять соприкасаются, совпадают; чтобы этому воспре-

---

* «Тетическое же суждение есть такое, в котором нечто не приравнивается и не противополагается ничему другому, а только полагается себе равным. . .» (там же, 93).

пятствовать, помещают новое звено и т. д. Процесс этот можно продолжать до бесконечности: ведь очевидно, что эта процедура никогда не может быть закончена, ряд уходит в бесконечность. Точку ставит сам философ, и ставит тогда, когда с помощью этого приема уже оказываются выведенными логически все теоретические способности.

Однако это движение характерно только для теоретической философии, и вот почему. Всякий синтез, как мы уже поняли, является продуктом предшествующего ему антитезиса, т. е. такого действия, которое полагает противоположность* Имея дело с синтезом, мы всегда, таким образом, имеем дело с продуктом, оставляя без внимания саму ту деятельность, которая является источником этого продукта. А именно такое положение всегда и наличествует при теоретическом отношении, когда познающий имеет дело с определенной данностью, которая предстает ему в форме внешнего предмета и которую он воспринимает как сущую саму по себе, а вовсе не как продукт деятельности собственного *Я*. При теоретическом отношении субъект выступает как определенный объектом; напротив, при практическом отношении субъект сам определяет объект и является, таким образом, сознательно деятельным существом.

Забегая вперед, мы можем сказать, что при теоретическом отношении субъекта к объекту, по Фихте, субъект в действительности тоже деятелен**; ведь мы уже знаем, что все существующее должно быть развито из абсолютного *Я* как первого основоположения и больше ему неоткуда появиться. Но будучи и здесь деятельным, субъект в то же время не сознает этой своей деятельности, он деятелен бессознательно, его сознание направлено только на продукт деятельности, протекающей за его спиной и потому воспринимаемой им в продукте как не его собственная деятельность, а деятельность чего-то другого, внешнего по отношению к нему. Вот почему теоретиче-

* В. Ф. Асмус справедливо подчеркивает, что «у Фихте антитезис не выводится, как у Гегеля, из тезиса, а просто ставится рядом с ним — как его противоположность, и только в синтезе эта противоположность устраняется» (14, 374).

**Фихте выражает это очень определенно: «. .разум по своей сущности только-практичен и.. лишь через применение своих законов к ограничивающему его *не-Я* он становится теоретическим» (3, 103—104).

ское наукоучение и исходит всегда уже из некоторого данного синтеза, ибо продукт деятельности *Я* всегда есть синтез противоположностей. И задача будет заключаться в анализе, в разложении синтетического единства на составляющие его противоположности и в новом соединении их.

Принцип делимости, с помощью которого Фихте получает возможность синтезировать противоположности, есть чисто количественный принцип. Поэтому диалектику Фихте часто называют количественной. Благодаря принципу делимости противоречие отчасти устраняется. В такой форме у Фихте возникает диалектическая категория *снятия*, которая впоследствии разрабатывается Гегелем уже не в такой «количественной» форме и играет в его системе важную роль. У Фихте же снятие происходит «геометрическим способом», как верно отмечает Ф. Вагнер; рассуждение Фихте здесь таково: «Если две величины (*Я* и *не-Я*) равны третьей (количеству), то они равны и между собой» (100, 69).

Эту форму диалектики критиковали у Фихте его последователи, особенно Гегель. И действительно, такой метод носит достаточно внешний характер; «его инструментарий дан раз навсегда и применяется постоянно при разрешении всякого противоречия» (там же, 69).

Некоторые исследователи полагают, что введение принципа делимости *Я* у Фихте по существу означает его овеществление. Такую точку зрения высказал Б. Либрукс (см. 82, 411—413). Принцип делимости действительно вводит момент конечности: благодаря ему возникает *Я*, ограниченное внешним миром, вещами, которые воспринимаются им как нечто чуждое ему. Но это составляет только момент в развитии конечного *Я*; последнее не теряет своей связи с *Я абсолютным*.

И в самом деле, в каждом новом положении Фихте не в состоянии преодолеть то противоречие, которое появилось на свет вместе со вторым основоположением, т. е. с введением противоположного *Я* начала — *не-Я*. Это противоречие все время присутствует в каждом из синтезов; все движение мысли представляет собой только видимость его разрешения; это исходное противоречие, возникшее при выведении из бесконечного, божественного *Я* конечного *Я* и конечного мира, принимает в ходе развертывания системы только разные формы своего вы-

ражения; в конце теоретического наукоучения оно в сущности предстает в том же виде, какой имело с самого начала. Процедура, которую осуществляет Фихте в теоретическом наукоучении, состоит в том, что между исходными (уже в первом синтезе соединенными) противоположностями помещаются все новые и новые посредствующие звенья; противоречие этим не разрешается, а только передвигается.

3. Теоретическое наукоучение

Теперь нам более ясна задача, которую намерен выполнить Фихте в теоретическом наукоучении, и известен метод, с помощью которого Фихте намерен работать. Посмотрим же, как осуществляется задача выведения теоретических способностей и теоретического знания.

Первым положением теоретического наукоучения, непосредственно выводимым из третьего основоположения, является следующее: *Я* полагает себя как определенное через *не-Я*. В этом положении содержится противоречие. В самом деле, поскольку абсолютное *Я* полагает и само себя, и *не-Я*, постольку очевидно, что оно активно. Это выражено и в самой приведенной здесь формуле, ведь *Я* само себя полагает определенным через *не-Я*. В то же время, будучи определяемым через *не-Я*, оно пассивно — тут налицо противоречие, и два противоположных определения должны уничтожать друг друга. Однако они не могут уничтожить друг друга, раз только должно сохраниться единство сознания; повторяется уже введенный прием: две противоположные реальности должны друг друга ограничить. В результате возникает новый синтез: *Я* определяет отчасти себя само, отчасти же определяется *не-Я*. Но при этом важно иметь в виду, что оба определения даются в одном и том же отношении, «то есть в том отношении, в котором *Я* получает определение, оно должно определять себя само; и в том же отношении, в котором оно себя определяет, оно должно получить определение» (3, 107). Это значит, что сколько реальности полагает в себя *Я*, столько же отрицания полагает оно в *не-Я*, и наоборот. Этот синтез Фихте называет синтезом взаимоопределения; в нем появляется категория *взаимодействия (синтез В)*.

Рассмотрим теперь каждое из двух положений, кото-

рые мы синтезировали: «*Я* получает определение» и «*Я* определяет себя само».

Начнем с первого положения. «*Я* получает определение» — это значит: *не-Я* определяет *Я*; *не-Я*, стало быть, уничтожает всякую реальность в *Я*. Но это утверждение противоречит уже известному основоположению, согласно которому вся реальность полагается в *Я*, а *не-Я* не имеет, следовательно, никакой реальности. Это противоречие уничтожает положение «*не-Я* определяет *Я*». Как разрешает Фихте это противоречие?

Что такое реальность *Я*? Это — деятельность. Здесь Фихте раскрывает еще раз содержание акта самопорождения *Я* — акта дела-действия. «. .Я есть потому, что оно *полагает себя*, и *полагает себя* потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение* и *бытие* суть одно и то же» (там же, 111). Но самополагание — это деятельность; деятельность, следовательно, есть положительная, абсолютная реальность. Что же происходит, когда *Я* получает определение от *не-Я*? В нем уничтожается деятельность. Но это не значит, что на месте ее возникает ничто, нуль; противоположность деятельности — это страдательное состояние, состояние аффекта вообще (то, что Кант называл аффицируемостью чувственности). Мы получили вывод: страдательное состояние *Я* следует понимать не как наличие деятельности в *не-Я*, а как отсутствие деятельности в самом *Я*. Не потому *Я* становится страдательным, что существует деятельное *не-Я*, а, напротив, потому и возникает *видимость реальности* в *не-Я*, что *Я* становится страдательным. Это — способ разрешения намеченного выше противоречия: «*не-Я* определяет *Я*» — и «вся реальность полагается самим *Я*». Вот как формулирует Фихте новый синтез *(синтез С)*: *не-Я* обладает для *Я* реальностью, лишь поскольку *Я* находится в состоянии аффекта, помимо же этого условия аффекта *Я*, *не-Я* не имеет никакой реальности.

Как видим, здесь Фихте дает свое истолкование тем явлениям сознания, ради объяснения которых Кант ввел *вещь в себе*. Страдательное состояние *Я*, по Фихте, обусловлено не воздействием на него чего-то внешнего *Я*, как это утверждал Кант, а специфическим способом взаимодействия как бы двух уровней самого *Я* — абсолютного (бесконечного) и относительного (конечного) *Я*. Страдательное состояние, по Фихте, возникает в *Я* потому,

что абсолютное *Я* не может сознавать само себя, не становясь в то же время конечным. Таким образом, в отличие от Канта, постулировавшего реальность *вещи в себе*, Фихте выводит не только формы сознания, но и его содержание из чистой деятельности самого *Я*. Философия раннего Фихте представляет собой наиболее последовательную и законченную форму субъективного идеализма.

Вернемся к прерванному анализу.

Синтез С у Фихте дает категорию *причинности*. То, чему приписывается деятельность (а не страдание), называется причиной, а то, чему приписывается страдание и постольку не приписывается деятельность, — следствием. Поскольку причина и следствие рассматриваются здесь вне условий времени, т. е. вне сферы эмпирического применения этой категории, то они, говорит Фихте, должны мыслиться как одно и то же (действенность и страдательность, как видно из предшествующего, могут меняться местами).

Теперь рассмотрим второе положение из синтезированных в синтезе В: «*Я* определяет себя само». Здесь тоже налицо противоречие: *Я* выступает, с одной стороны, как определяющее, т. е. деятельное, начало, а с другой — как определяемое, т. е. страдательное. Чтобы не терять из виду основное содержание той процедуры, которую здесь осуществляет Фихте, обратим внимание на то, что *Я*, которое определяет, и *Я*, которое определяется, не есть на самом деле одно и то же *Я*: одно из них — абсолютное, бесконечное, божественное, другое — конечное, человеческое. Но вся диалектика Фихте предполагает, что на данном этапе мы этого как бы не знаем, хотя он сам неоднократно уже различал абсолютное и относительное *Я*.

Итак, принимая правила игры, предложенные Фихте, мы фиксируем противоречие: одно и то же *Я* выступает одновременно и как деятельное, и как страдательное. Как разрешается это противоречие? Каким образом абсолютное *Я*, которое есть чистая деятельность, превращается в свою противоположность, в определяемое *Я*, которое есть страдательность? Ведь *Я* определяющее — это *Я* абсолютное, а *Я* определяемое — это конечное *Я*.

Фихте разрешает противоречие следующим образом. *Я* полагает всю полноту реальности (это и значит, что вне его ничего нет). Обратим внимание: речь идет о *Я* пер-

вого основоположения, т. е. об абсолютном *Я*. «Но эта реальность в *Я* представляет собою некоторое количество, именно некоторое безусловно полагаемое количество» (там же, 115). Здесь речь идет уже о делимом *Я*, т. е. о *Я* конечном, появившемся в первом синтезе (синтезе А). Теперь вдумаемся в следующее рассуждение Фихте. Если в *Я* полагается некоторое количество деятельности, то, поскольку это не вся деятельность, она уже есть страдание, хотя бы сама по себе она и была деятельностью. Это — очень хитрое рассуждение. Вводя количественное измерение деятельности, мы тем самым уже отрицаем ее как беспредельную, не подлежащую делению, а значит, и определению, мы отрицаем ее полноту, ее абсолютность. И поскольку это происходит, говорит Фихте, количество принадлежит к сфере страдания.

Следовательно, всякий раз, когда мы берем деятельность конечную, деятельность конечного *Я*, она должна рассматриваться нами как нечто отрицательное, хотя она в то же время есть деятельность, а стало быть, нечто положительное. Она будет положительной по отношению к *не-Я* потому, что она полагается в действующее *Я*, которое противостоит пассивному *не-Я*, но она будет отрицательной по отношению к *полноте деятельности*, т. е. по отношению к абсолютному неделимому *Я*. В первом отношении она предстает как деятельность, во втором — как страдание. Таким образом, противоречие разрешено: деятельность малого *Я* выступает одновременно и как деятельность, и как страдание. Это *синтез D*.

Поясняя примером, что означает такое соединение противоположностей, Фихте пишет: «...понятие мышления противоположно самому себе; оно обозначает некоторую деятельность, если относится к мыслимому предмету; оно обозначает некоторое страдание, если относится к бытию вообще, ибо бытие должно быть ограничено для того, чтобы стало возможным мышление» (там же, 118). Под бытием разумеется здесь бесконечная, беспредельная деятельность абсолютного *Я*. Таким образом, всякая определенная деятельность *Я* уже будет страданием, поскольку всякий возможный предикат *Я* (не только *Я мыслю*, но и *Я представляю, Я стремлюсь* и т. д.) есть уже его ограничение. Конечное *Я* выступает в этом синтезе как ограничение бесконечного, оно соотносится с бесконечным как предикат с субъектом, как акциден-

ция с субстанцией. Синтез D, таким образом, вводит категорию *субстанциальности*.

Мы видим, что те категории, которые у Канта в «Критике чистого разума» просто перечисляются, в наукоучении логически выводятся путем развития основного противоречия деятельности *Я*. Полагающее *Я* дает категорию *реальности*, противополагающее — категорию *отрицания*; соединение их в первом синтезе дает категорию *ограничения (отношения)*; конкретизация категории отношения во втором синтезе порождает категорию *взаимоопределения (взаимодействия)*; виды взаимоопределения — *причинность* (полученная в третьем синтезе) и *субстанциальность* (четвертый синтез). «Это — первая разумная попытка на протяжении всей истории выводить категории, — отмечает Гегель. — Но это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя» (21, 470). Различие точек зрения Фихте и Гегеля принципиально. Фихте так же не принял критику Гегеля, как и Гегель — методологический принцип Фихте, требующий все рассматривать «с точки зрения сознания». Этот принцип Фихте считал главным завоеванием трансцендентальной философии, а поворот, осуществленный Шеллингом и Гегелем, рассматривал как отказ от трансцендентализма и возвращение к докантовскому догматизму.

Итак, в синтезе С мы получили следующее положение: «Страдание *Я* определяется деятельностью *не-Я*»; в синтезе D, напротив, получили утверждение: «Страдание *Я* определяется деятельностью самого же *Я*». Как видим, снова перед нами то же самое противоречие («*Я* определяется через *не-Я*» и «*Я* определяется через самого себя»), только воспроизведенное на новом уровне. Вот как формулирует Фихте это противоречие: «*Я* не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в *не-Я* деятельности; но оно не может положить в *не-Я* никакой деятельности, не положив в себе некоторого страдания» (3, 125). Получается круг: *Я* не может, таким образом, положить ничего, ибо оно должно производить и то и другое (согласно принципу взаимоопределения), но не может произвести ни того, ни другого (согласно все тому же принципу). Чтобы разрешить противоречие, требуется новый синтез, в котором причинность

(продукт синтеза С) соединилась бы с субстанциальностью (продуктом синтеза D).

Почему стал возможен такой круг? Ведь это, в сущности, тот самый круг, который был уже сформулирован как принцип взаимодействия, а именно: полагая в себе страдательность, *Я* полагает в *не-Я* деятельность, и полагая в *не-Я* деятельность, оно полагает страдание в себе. Но тогда это не означало для нас круга — почему? Дело в том, что Фихте незаконным образом вводит теперь временно́е определение — незаконным, потому что время еще не выведено. И тогда возникает коварный вопрос: а что полагается *сперва* — деятельность в *не-Я* или страдание в *Я*? И конечно, оказывается, что нельзя сделать *сперва* ни того, ни другого, ибо одно обязательно предполагает другое: ситуация курицы и яйца. *Я* не может положить в себе страдание, потому что (сперва) нужно положить в *не-Я* деятельность; но оно не может и этого, потому что должно (сперва) положить в себе страдание.

В логической форме выраженное, это противоречие должно быть сформулировано следующим образом: деятельность и страдание полагаются одним и тем же актом не в чем-то разном, а в одном и том же.

Принцип взаимодействия, если в него не ввести временно́е определение, не дает себя мыслить иначе как в круге, из которого невозможно выбраться.

Как же разрешает Фихте это противоречие? Оба положения, говорит он, должны иметь силу, но, чтобы они не уничтожили друг друга, они должны иметь силу только отчасти — уже знакомый нам ход мысли. Вот как формулирует Фихте результат нового синтеза *(синтеза Е)*: «*Я* полагает в себе *отчасти* страдание, *поскольку* оно полагает деятельность в *не-Я*; но *отчасти* оно не полагает в себе страдания, *поскольку* оно полагает в *не-Я* деятельность. .» (там же, 126). И, соответственно, наоборот: полагая деятельность в *Я*, *Я* отчасти полагает страдание в *не-Я*, а отчасти не полагает; стало быть, не всей деятельности, положенной в *Я*, соответствует страдание в *не-Я*. Значит, имеется какая-то часть деятельности в *Я*, которой не соответствует страдание в *не-Я*, и напротив, какая-то часть страдания в *Я*, которой не соответствует деятельность в *не-Я*. Эту деятельность, которой в противочлене ничего не соответствует, Фихте называет *независимой деятельностью*.

Слова «часть», «отчасти», которые употребляет Фихте, и употребляет, конечно, сознательно, поскольку он тем самым указывает на количественный характер принципа ограничения, тем не менее в данном случае затрудняют понимание того, что он хочет сказать. Скорее надо было бы здесь сформулировать мысль иначе, что нарушило бы методическую строгость выведения, но было бы точнее по существу, а именно: *в определенном отношении* деятельности в *Я* не соответствует страдание в *не-Я*, хотя *в другом отношении* и соответствует. В том отношении, в котором соответствует, можно говорить о *взаимосмене действия — страдания*; в том, в котором не соответствует, можно говорить о *независимой деятельности*.

Однако налицо опять противоречие нового синтеза с прежним. Ведь допущение независимой деятельности противоречит закону взаимоопределения, согласно которому всякая деятельность в *Я* определяет страдание в *не-Я*, и наоборот. Нужно теперь снять противоречие между взаимоопределением (взаимной сменой действия — страдания) и независимой деятельностью.

Фихте вновь пытается устранить противоречие с помощью взаимного ограничения одной противоположности другой.

Взаимное действие и страдание (т. е. взаимоопределение действия и страдания) определяет независимую деятельность; в свою очередь независимая деятельность определяет взаимное действие и страдание; наконец, обе стороны взаимно определяются друг другом.

До сих пор мы более или менее детально воспроизводили логику диалектического движения, как оно изложено в наукоучении; теперь, поскольку метод Фихте достаточно уяснен, мы оставим путь формального следования и будем раскрывать смысл того, что, по мнению Фихте, при этом происходит в сознании.

Что такое независимая деятельность? Что такое взаимосмена действия — страдания? Какие именно процессы, происходящие в сознании, описываются этими понятиями и какие мы описали, анализируя предыдущие синтезы? Если попытаться в нескольких словах суммировать тот путь, который мы прошли вслед за Фихте, то, опуская детали, можно было бы сказать следующее. *Я* сознает само себя — это первый, отправной пункт. Но оно не может сознать себя, не отличив от всего, что не

есть оно само, — от *не-Я*. Так вместе с *Я* полагается им и *не-Я*. Будучи содержанием одного и того же сознания, *Я* и *не-Я* не могут в нем сосуществовать иначе как посредством взаимного ограничения (определения) друг друга. Если *Я* определяется через *не-Я*, мы имеем теоретическое отношение (субъект определяется объектом, но не будем забывать, что и субъект, и объект — оба положены самим *Я*!); если *не-Я* определяется через *Я* — отношение практическое. Но все дело в том, что оба этих отношения опять-таки взаимно друг друга определяют, т. е. *Я* теоретично только как практическое, а практично только как теоретическое.

Вот пункт, до которого мы дошли в синтезе D. Теперь перед Фихте стоит вопрос: как разорвать этот круг и как понять единство практической (деятельной) и теоретической (страдательной) функций *Я*, учитывая, что не только первая, но и вторая могут быть объяснены лишь из деятельности *Я*, ибо, по Фихте, кроме нее, ничего больше не существует?

Для разрешения этого вопроса Фихте и вводит понятие независимой деятельности. Независимая деятельность определяет взаимосмену действия — страдания (смену практической и теоретической установки), и, напротив, взаимосмена действие — страдание определяет независимую деятельность. О чем здесь идет речь?

Возьмем взаимосмену действие — страдание. Допустим, на полюсе *Я* мы имеем деятельность, тогда на полюсе *не-Я* появляется страдание. Но если при этом нет чего-то, что служило бы основанием для объединения этих двух сторон процесса смены, то каждый член оказывается сам по себе, не связанным с другим. Это рассуждение Фихте мы могли бы пояснить следующим примером. Допустим, у нас есть система из двух ламп, соединенных между собой так, что когда загорается одна, то гаснет другая. Происходит постоянная деятельность взаимосмены; но только для наблюдателя, сознанию которого дана связь между данными лампами, этот процесс выступает как взаимосмена; для того же, кто не связывает между собой эти два процесса, это могут быть два совершенно разных события, никак между собой не соотнесенных. Продолжая нашу аналогию, мы можем сказать, что сознание наблюдателя, в котором процесс взаимосмены дан как один процесс, будет той самой независимой дея-

тельностью, которая сама определяет возможность того, чтобы взаимосмена не распалась на два друг с другом не связанных события. Поэтому Фихте называет независимую деятельность основанием отношения между действием и страданием. Она делает возможным переход от страдания к деятельности без перерыва единства сознания, в котором эта взаимосмена протекает.

Какую реальную проблему здесь решает Фихте? Посмотрим, как понимает переход *Я* от страдательного состояния к деятельности обычное сознание, которое, по мнению Фихте, лежит в основе также и догматической философии. Страдательное состояние предполагает, что на *Я* воздействует некоторый вне его находящийся предмет; напротив, деятельное, практическое *Я* само воздействует на находящийся вне его предмет. Чем объясняется при таком подходе возможность для *Я* быть либо страдательным, либо деятельным? Да тем, что помимо самого *Я*, самого сознания есть еще некоторое, от него независимое бытие, которое либо воздействует на него, либо само претерпевает воздействие. Таким образом, взаимосмена объясняется наличием независимого бытия. Кант отвергал возможность такого объяснения, показав, что при допущении независимого бытия невозможно понять, как мы можем иметь необходимое и всеобщее знание о нем. Но полностью постулат независимого бытия Кант не отбросил: он оставил его, ибо без его помощи не мог объяснить происхождения эмпирического содержания человеческого знания. В то же время Кант сильно ограничил значение и роль независимого бытия, которое у него получило название *вещи в себе*, ограничил тем, что попытался вывести форму знания из деятельности самого *Я*, трансцендентального субъекта.

Фихте же, как мы знаем, решил вывести из деятельности *Я* не только форму, но и содержание знания. Для этого ему нужно было объяснить взаимосмену действие — страдание, исходя не из *независимого бытия*, а из *независимой деятельности самого Я*. Но что может означать такая деятельность? Ведь все, что происходит в *Я*, т. е. в сознании, нельзя назвать независимой деятельностью, ибо независимое — это то, что находится вне нашего *Я*, что от нас не зависит, в нашем сознании не находится. Как же можно допустить деятельность сознания, которая в то же время не зависит от сознания, а значит, и не есть дея-

тельность сознания? И эта странная деятельность как раз и должна служить основанием взаимной смены теоретической и практической установки *Я*, т. е., вообще говоря, обусловливать саму эту смену. Как видим, этот вопрос вызван тем, что Фихте не допускает никакой иной реальности, кроме деятельности *Я*. Не признавая независимого от *Я* бытия, Фихте вынужден вместо него ввести в свою систему совершенно новое понятие — *деятельности Я, не производимой самим Я, т. е. не сознаваемой им.*

Разрешение вопроса состоит, таким образом, в допущении Фихте *бессознательной деятельности*, которая именно потому, что она не сознается, хотя и производится сознанием, получила название не зависящей от сознания. Это — деятельность продуктивной способности воображения. В чем она состоит? На этот вопрос и должен ответить синтез Е, в котором Фихте показывает, как независимая деятельность и взаимосмена определяют друг друга. Ведь взаимосмена — это смена действия страданием, и наоборот. Что значит — действие сменяется страданием? Значит, действие полагает свою противоположность и ею себя ограничивает. Но поскольку все это протекает в одном и том же *Я* (и это единство обеспечивается независимой деятельностью), то можно сказать, что смена эта есть самоограничивающая деятельность *Я*. Стало быть, пульсация взаимосмены есть продукт деятельности самоограничения, которая протекает бессознательно, которую само *Я* никогда не может осознать в себе непосредственно. Самоограничение столь же непроизвольно и спонтанно, сколь непроизвольной и спонтанной является абсолютная деятельность *Я*.

А что значит — ограничивать себя? Ведь если ограничивает себя само *Я*, а не что-то внешнее ему, но в то же время деятельность *Я* абсолютна, т. е. не может быть уничтожена (*Я* не может не полагать), то ограничение им своей деятельности можно понять только как полагание в форме не-полагания, которое Фихте называет *перенесением*. В самом деле, полагать себя в форме не-полагания *Я* может только тем, что оно полагает себе противоположное, т. е. *не-Я*. Но эта деятельность перенесения протекает бессознательно, она не видна самому *Я*, оно может видеть только ее продукт, а потому и воспринимает *не-Я* как нечто внешнее себе, от его деятельности не зависящее.

Таким образом, деятельность в *не-Я* возможна только благодаря *перенесению*, а страдательное состояние *Я* возможно лишь благодаря *отчуждению*.

Мы помним далее, что *Я* первого основоположения — это абсолютное *Я*, беспредельная деятельность. Что же касается того *Я*, которому противостоит *не-Я*, — это уже конечное *Я*; не случайно к нему применимо количественное определение, через которое оно объединяется с *не-Я*. Между конечным *Я* и *не-Я* существует отношение взаимоопределения, именно конечное *Я* и находится в процессе взаимосмены. Но взаимосмена не могла бы быть единым процессом, а распалась бы, если бы в качестве объединяющей оба ее момента основы не выступала независимая деятельность, т. е. деятельность абсолютного *Я*. Однако, поскольку сознание есть теперь взаимосмена, пульсация деятельности — страдания, оконечивающих друг друга, и эта пульсация заполняет сознание, так сказать, целиком, то объединяющая их деятельность абсолютного *Я* выступает здесь как бессознательная деятельность.

Обоюдное определение деятельности и взаимосмены есть, таким образом, непрерывное взаимоопределение конечной и бесконечной деятельностей *Я*. «Эта взаимосмена (Wechsel) *Я* в себе и с самим собою, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, — взаимосмена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое тем, что *Я* хочет объединить несоединимое, — то пытается принять бесконечное в форму конечного, то, будучи оттеснено назад, снова полагает его вне конечного и в тот же самый момент опять старается уловить его в форму конечного, — эта взаимосмена есть способность силы воображения» (11, *1*, 409). Продуктивная способность силы воображения, бессознательная деятельность *Я* лежит, согласно Фихте, в фундаменте сознания, составляет основную его функцию.

4. Продуктивная способность воображения

Понятие продуктивной способности воображения впервые было введено Кантом; оно играет важную роль в трансцендентальном идеализме Канта, но тем не менее не получает таких прерогатив, как в наукоучении. Для понимания фихтевской трактовки теоретического знания

целесообразно сравнить его концепцию продуктивного воображения с кантовской.

Понятие продуктивной способности воображения вводится Кантом для разрешения существенного для него вопроса: как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные понятия? (см. 29, *3*, 221.) Этот вопрос естественно возникает в связи с тем, что чистые рассудочные понятия — категории — не имеют ничего общего с эмпирическим созерцанием, поскольку первые представляют собой чистую функцию единства, а второе есть многообразие. Возникает вопрос, который, как мы уже видели, становится методологическим приемом развития понятий в наукоучении: как соединить эти противоположности? Для этого, говорит Кант, нужен средний термин, посредник, который имел бы общее и с категориями, и с явлениями эмпирическими. А что значит — иметь общность с теми и с другими? Это значит, что посредствующее звено должно быть чувственным, т. е. являть собою многообразие, и чистым, т. е. осуществлять действие объединения. Как видим, и у Канта разрешение задачи объединения многообразия и единства происходит путем передвижения противоположностей в некоторый новый, связующий пункт, где они, однако же, вновь воспроизводятся.

Таким посредствующим звеном, по Канту, является трансцендентальная схема — время. «. .Трансцендентальное временно́е определение однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временно́е определение однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временно́го определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории» (там же, *3*, 221).

Время, таким образом, соединяет чистую спонтанность (деятельность рассудка) с аффицируемостью (страдательностью чувственности); оно соединяет между собой то, как предметы нам даются, с тем, как они мыслятся, — оно служит доступной созерцанию (не эмпирическому, а чистому) схемой рассудочных понятий, а значит, в нем

достигают своего единства рассудок и созерцание. Однако, вводя понятие времени как трансцендентальной схемы, посредствующей между рассудком и созерцанием, Кант тем самым ставит под вопрос то разделение, которое было осуществлено им раньше, а именно разделение чувственности и рассудка. Ведь в «трансцендентальной эстетике» время выступает как априорная форма чувственности, как чистое созерцание, теперь оно играет другую роль — роль чистой схемы той деятельности, которая задается категорией. Как совместить эти две функции времени? Другими словами, как соотносятся между собой созерцание и воображение? У самого Канта нет достаточно ясного ответа на эти вопросы. Но это как раз и побуждает Фихте дать свой ответ.

У Канта трансцендентальная схема есть замена интеллектуальной интуиции для конечного существа, каким является человек. Это, так сказать, наша, конечная интеллектуальная интуиция, которая, как и гипотетическая божественная интеллектуальная интуиция порождает, созерцая, но в отличие от божественной порождает не мир вещей в себе, а мир явлений. Схему продуктивного воображения Кант отличает от образа, производимого репродуктивным воображением; схема дает как бы наглядный образ построения предметности вообще, или, как говорит Кант, она «представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства *на основе* понятий вообще...» (там же, 223—224). Схема — это образ понятий, а поскольку понятие, по Канту, есть не что иное, как чистая функция объединения, то схема (время) есть наглядный образ такого объединения, образ деятельности по объединению многообразия.

Чистая (априорная) способность воображения, таким образом, совершает важнейшую работу, без которой невозможно познание: она соединяет противоположности — единство и множество. Как она это делает, по мнению Канта, мы никогда не сможем понять. «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (там же, 223). Согласно Канту, мы смогли только указать на эту способность нашего сознания, поскольку не могли в конце концов не обнаружить ее, задавшись вопросом, как возможно необ-

ходимое и всеобщее знание, и раскрыв два источника его — чувственность и рассудок. Сама необходимость понять функцию этих способностей помогла нам открыть продуктивную способность воображения, но постигнуть ее механизм мы вряд ли когда-нибудь будем в состоянии.

Совсем иначе на этот вопрос смотрит Фихте. Он хочет изнутри показать именно механизм работы продуктивного воображения. То, что для Канта выступает как далее в мысли уже не постижимое, по Фихте, должно быть постигнуто в мысли, а это значит — выведено посредством мысли.

Здесь имеет место следующее рассуждение. Ставится задача: постигнуть с помощью мышления совпадение противоположностей. Производится процедура, состоящая из некоторого ряда шагов, с помощью которых эти противоположности пытаются соединить. Дальше следует заключение: поскольку *нет другого* способа мыслить противоположности, то примененный нами — это и есть истинный способ их мыслить. Значит, следует вывод: мы их *помыслили*. Самому Фихте очевидно, что противоположности остаются существовать как противоположности, как непримиренные в конце каждого из синтезов; что движение их примирения можно продолжать до бесконечности с тем же успехом. Но если этот результат для Канта означает, что мы не можем все-таки помыслить соединенными противоположности, то для Фихте такой вывод не следует. Он говорит себе: раз я не смог *иначе* мыслить соединение противоположностей, чем так, как я сейчас делал, то значит, это единственный способ их мыслить, а значит, я их мыслил!

Кант говорит: что противоположности каким-то способом соединяются, это несомненно, в противном случае не было бы познания, но с помощью мышления мы не в состоянии постигнуть, как они соединяются. Мы можем только констатировать факт их синтеза и указать на ту способность, которая этот синтез осуществляет. Мыслить акт соединения противоположностей — все равно что мыслить актуальную бесконечность, а это, согласно Канту, есть постоянное стремление разума, но он не может это свое стремление удовлетворить.

А вот как Фихте описывает ту же самую ситуацию: «Способность синтеза своею задачею имеет объединять противоположности, мыслить их как единое... Но она не

в состоянии это сделать; однако, задача все-таки есть налицо; и таким образом возникает борьба между неспособностью и требованием. В этой борьбе дух задерживается в своем движении, колеблясь между обеими противоположностями; он колеблется между требованием и невозможностью его выполнить; но именно в таком-то состоянии, и только в нем одном, он удерживает их обе одновременно, или — что то же — он превращает их в такие противоположности, которые могут быть одновременно схвачены мыслью и закреплены, придает им тем, что он их касается, отскакивает от них и затем снова касается, *по отношению к себе* некоторое определенное содержание и некоторое определенное протяжение (которое в свое время обнаружится как множественное в пространстве и времени). Это состояние носит название состояния *созерцания* (Anschauen). Действенная в нем способность уже была выше отмечена как продуктивная сила воображения» (3, 200—201).

Это колебание нашего духа между требованием синтезировать противоположности и невозможностью это сделать, эта борьба его с самим собой, осуществляемая продуктивным воображением и выступающая для нашего сознания как акт (или процесс) созерцания, порождает все то, что мы называем *реальностью*. Ибо реальность — и здесь Фихте предстает как последователь Канта — дается нам только через созерцание. «Не существует никакой другой реальности, кроме как через посредство созерцания. .» (там же, 202). Стало быть, вся реальность есть продукт бессознательной деятельности творческого воображения. Разумеется, речь идет у Фихте о реальности для нас, ни о какой другой реальности в теоретическом наукоучении речи быть не может. Но именно потому, что эта реальность творится «из ничего» продуктивным воображением, она носит весьма иллюзорный характер, как это показывает сам Фихте. Именно потому, что способность воображения поставлена в центр теоретического наукоучения и объявлена основой всех остальных теоретических способностей, именно поэтому теоретическая функция *Я* оказывается вся в целом лишенной всякой почвы без соотнесения с практической способностью. Здесь Фихте далеко отходит от принципов кантовского учения. Теоретическое, познавательное отношение к предмету, с точки зрения Фихте, не имеет никакой самостоятельной

функции, оно есть только момент, необходимый для осуществления практического, нравственного отношения. Без этого последнего оно есть фикция, иллюзия, лишенная всякой реальности. Ибо реальность, которая рождается продуктивной способностью воображения, как мы увидим ниже, есть в конечном итоге обман, если брать эту реальность в отрыве от деятельности практического *Я* *.

5. Выведение теоретических способностей. Диалектика Фихте

Продуктивное воображение, таким образом, дает тот способ синтеза противоположностей, из которого может быть выведен весь механизм человеческого духа. Способность воображения полагает свой продукт как нечто чуждое *Я*, как *не-Я*; с помощью этой способности *Я* полагает себя как определенное через *не-Я*, а это как раз и есть характеристика теоретического *Я*, или, как его называет Фихте, интеллигенции.

Характерно, что при этом в качестве наглядной модели деятельности *Я* Фихте вводит образ светового луча. Нужно сказать, что философское мышление вообще весьма интимно связано с символикой света. Эта символика может выступать в не совсем осознанной форме, может применяться и вполне сознательно. С первым случаем мы имеем дело тогда, когда формирующиеся философские понятия включают в себя соответствующие метафоры: например, греческое φαινόμενον (феномен) от глагола φαίνομαι — светиться, являться, показываться; латинское *рефлексия* — отражение; *спекуляция*, от speculum — зеркало; русское *образ* возникло, кстати, по тому же принципу: об-раз — зеркало или то, что отбрасывает зеркало, отображение.

Со вторым случаем мы имеем дело, когда световая символика применяется сознательно. Так, в античной философии, у Платона, а еще больше у Аристотеля, сравнение духовной деятельности, деятельности мышления с распространением света можно встретить очень часто. А в неоплатонизме аналогия между деятельностью духа и движением света становится центральным методологи-

---

* Не случайно Кант отводит продуктивному воображению роль посредника, а не верховного принципа познания.

ческим принципом, оставаясь в то же время и излюбленной метафорой. В свою очередь неоплатонизм оказал существенное влияние на христианскую теологию, а позднее — на немецкую мистику. Такое выражение, как lumen naturale (естественный свет), которым в средние века характеризовали разум, свидетельствует о необычайно прочной связи понятий «разум» и «свет». Не удивительно, что и философское мышление в Германии оказалось глубоко проникнутым световой символикой. Но при этом Фихте «работает» со светом несколько иначе, чем, скажем, Шеллинг и Гегель; его модель «светового луча» идет скорее от оптики, чем от Якова Бёме. У последнего больше заимствуют Шеллинг и Гегель: понятия Scheinen (свечение, оно же — видимость, близкое к греческому «файно»), Schein, Erscheinen восходят к Экхарту и Бёме. Напротив, понятие рефлексии и связанный с ним основной прием раскрытия деятельности сознания, по-видимому, вошли в немецкий идеализм главным образом через Фихте. Причина этого, вероятно, в том, что Фихте имеет дело с конечным сознанием и хочет даже бесконечное *Я* представить наглядно для конечного сознания.

В «Назначении человека» есть очень характерное рассуждение о наглядном образе духовной деятельности. Мы приведем его целиком:

«*Д.* .Какой является тебе эта внутренняя активность твоего духа?

Я. Моя духовная способность представляется мне двигающейся в разных направлениях, переходящей от одного к другому; короче, она представляется мне как чертящая линии. Определенная мысль составляет точку на этой линии.

Д. Почему же именно как чертящая линии?

Я. Должен ли я представлять основания для того, из области чего я не могу выйти, не выходя из области своего существования? Это просто так» (4, 104).

С помощью наглядной схемы мы теперь видим, что совершается в *Я*, как именно протекает его деятельность.

«Представим себе устремляющуюся в бесконечность деятельность в образе прямой линии, идущей из А через В по направлению к С и т. д.» (3, 203). Это не что иное, как луч света, распространяющийся из точки А; ему уподобляется бесконечная деятельность *Я*. А теперь посмотрим, что должно произойти, для того чтобы *Я* ощутило

само себя. Для этого нужно, чтобы *Я* обратилось к самому себе, т. е. чтобы свет вернулся назад, в точку А. А для этого необходимо, чтобы свет оказался отраженным от какой-то точки, допустим от точки С. Нужно, стало быть, чтобы бегущий луч испытал некоторое отталкивание, толчок (Anstoβ) и был отброшен — рефлектирован — в исходную точку. Отброшенный назад, луч «увидит» свой исток — *Я* ощутит себя.

Что такое этот толчок, откуда он возникает, если, как мы уже знаем, Фихте не допускает ничего, кроме деятельности абсолютного *Я*, — этот вопрос пока остается открытым. Деятельность *Я* отражена, но этим она не уничтожена. «В *Я* нельзя ничего уничтожить, нельзя, следовательно, уничтожить и направления его деятельности. Стало быть, отраженная по направлению к А деятельность должна, *поскольку она является отраженной деятельностью, в то же самое время* оказывать и обратное действие по направлению к С» (там же). Здесь нетрудно узнать все те мыслительные шаги, которые уже были пройдены нами выше; принимая, что *не-Я* определяет *Я*, мы не должны упускать из виду, что в то же самое время *Я* определяет *не-Я*. Но теперь мы рассматриваем тот же процесс, привлекая наглядную модель — световое движение. Свет отражен в точке С и возвращен в А; произошла рефлексия; но рефлексия, которую следует рассматривать как страдательное состояние *Я*, не уничтожила и полагающую деятельность *Я*. «Таким образом, мы получаем между А и С двойное, с самим собою борющееся направление деятельности *Я*. .» (там же). Это уже знакомая нам деятельность продуктивной способности воображения. Колебание «света» между точкой А и точкой С должно, по мысли Фихте, давать чистую модель времени, ведь время — это и есть образ-схема продуктивного воображения. «Это парение силы воображения между двумя несоединимостями, это борение ее с самой собою и есть то, что. растягивает состояние *Я* в нем самом, в некоторый момент *времени*» (там же, 192).

Однако тут световой аналогии недостаточно. В самом деле, луч света, отраженный в С, должен был бы вернуться в А и затем снова отправиться в С и т. д. Здесь вряд ли можно было бы говорить о «двух несоединимостях». Игра света в системе двух зеркал вполне мыслима без всякого противоречия. Не совсем так обстоит дело

у Фихте. Ибо в отличие от движения света, которое происходит *во времени*, так что луч сначала направляется из А в С, а в следующий момент — из С в А, деятельность *Я* сама порождает время, а значит, должна мыслиться без привлечения того, что есть ее произведение. Значит, мыслить «колебание» силы воображения надо так: луч идет из А в С — действие *Я*. Затем он отражается в точке С и возвращается в А; это — страдание *Я*. «Колебание» состоит в том, что луч непрерывно «перебегает» туда и назад, колеблется между А и С; но в это время не уничтожается деятельность *Я*: она ведь абсолютна и не может быть уничтожена. Значит, взаимосмена действие — страдание протекает как бы на фоне не зависящей от этой взаимосмены деятельности *Я*; уток, бегающий из А в С и обратно, движется по основе, и таким только образом возникает ткань — жизнь нашего сознания.

Чтобы световая модель соответствовала тому логическому синтезу, который составляет продуктивную способность воображения, нужно попытаться представить себе одновременное совмещение взаимосмены действие — страдание (т. е. колебания света от точки А к С, от нее снова к А и т. д.) и независимой деятельности (т. е. продолжающейся первоначальной деятельности, направленной из точки А). Механистическая модель, нужная Фихте для наглядного представления деятельности *Я*, оказывается все-таки не выдерживающей той нагрузки, которую она должна на себе нести: «оптическая» модель сознания обнаруживает свою недостаточность.

Итак, произошла рефлексия луча, возвращение его из точки С в исходную точку А. *Я* возвращается в себя, «оно обретает самого себя, оно чувствует себя; но, очевидно, еще не чувствует ничего вне себя» (там же, 343). Для того чтобы *Я* ощутило себя, оно должно «натолкнуться на *другое*». Но в этот момент *Я* не ощущает ничего, кроме себя; чтобы ощутить это *другое*, эту свою границу, точку С, оно должно выйти за пределы этой точки, а это значит: оно должно рефлектировать не только над своей первоначальной бесконечной деятельностью, но и над своей рефлексией. «Для наблюдателя *Я* теперь вышло за пределы ограниченного пункта С с непрестанно длящейся тенденцией рефлектировать над собою. Так как оно не может рефлектировать, не будучи ограниченным, но и не

может себя самого ограничить, то ясно, что требуемая рефлексия невозможна, пока оно снова не будет ограничено за пределами С в некотором возможном пункте Д» (там же, 346—347).

Так выглядит, по Фихте, движение луча-сознания для внешнего наблюдателя. А что открывается при этом самому сознанию? Когда деятельность *Я* выходит за пределы точки С, тогда только *Я* ощущает ту границу, которую его деятельность испытала в точке С; оно ощущает теперь то, что лежит «за» этой границей, как нечто противоположное ему, как некоторое *не-Я*, ограничивающее его.

Таким образом, по Фихте, рефлексия над деятельностью (отражение деятельности в точке С) есть ограничение деятельности, а рефлексия над этой рефлексией, над ограничением, есть выход за пределы ограничения. Но по ту сторону границы лежит нечто ограничивающее (если смотреть с точки зрения самого этого сознания, а не с точки зрения гипотетического внешнего наблюдателя, который видит, что, кроме деятельности *Я*, больше ничего и нет). Значит, выходя за пределы границы, *Я* полагает ограничивающее *не-Я*. Первая рефлексия порождала *ощущение*, которое, по Фихте, есть не что иное, как *в-себе-нахождение* (Empfinden — In-sich-finden): действительно, когда отраженная в точке С деятельность возвращается в А, то *Я* чувствует только самое себя. Вторая рефлексия над рефлексией, т. е. выхождение деятельности за пределы С, есть уход *Я* в то, что его ограничивает, т. е. погруженность в ограничивающее — *созерцание*. *Я*, пишет Фихте, «не в состоянии одновременно направляться в своем действовании и на объект, и на само это действование; оно не отдает себе потому сознательного отчета в указанной деятельности, а совершенно забывается и теряет себя в ее объекте; и мы имеем здесь. первое, первоначальное созерцание, из которого, однако, не возникает еще совершенно никакого сознания, и притом не только никакого самосознания... но даже и никакого сознания объекта» (там же, 348—349).

Световая модель наглядно показывает, что *Я* никогда не сознает своего действования непосредственно, а сознает его только в форме определенного субстрата — продукта. Пока *Я* деятельно, говорит Фихте, оно свободно, но когда оно рефлектирует, т. е. осознает эту свою дея-

тельность, — и, как мы уже знаем, осознает в форме продукта — оно испытывает чувство принуждения. Это чувство принуждения характерно как раз для созерцания: последнее всегда сопровождается чувством принуждения, несвободы.

Характерное переворачивание традиционных определений: пока *Я* бессознательно — оно свободно, когда оно сознает — оно несвободно. Такое переворачивание традиционно-рационалистического принципа, согласно которому человек тем свободнее, чем он сознательнее, — возникло не просто оттого, что Фихте ввел понятие бессознательного. Это понятие, как известно, было введено уже и в классическом рационализме — у Лейбница. Но различие между Лейбницем и Фихте состоит в том, что для Лейбница, как и для всех рационалистов XVII в., бессознательное состояние отождествлялось с состоянием пассивности и, напротив, ясность и отчетливость сознания предполагали его активность. Еще у Декарта смутное, неотчетливое представление тождественно чувственному впечатлению. То же самое можно видеть и у Лейбница: чем пассивнее восприятие, тем ближе оно к бессознательному; самое ясное и отчетливое сознание — у божества, которое есть actus purus, у которого вообще нет чувственного созерцания, а есть только созерцание интеллектуальное. В этом смысле Лейбниц даже и в своем учении о бессознательном представлении остается интеллектуалистом; для него теоретическое отношение человека к миру всегда стоит выше практического. Можно было бы сказать еще и так: в плане теоретическом человек выступает у Лейбница, как и вообще в докантовском рационализме, как существо универсальное.

Не то мы видим у Фихте. Бессознательное Фихте — это не пассивное состояние, а деятельность — та самая деятельность, которая, как мы уже знаем, порождает всю вообще реальность. Можно даже сказать, что она есть actus purus прежнего рационализма. Именно бессознательное теперь — свободно, самопроизвольно, безосновно; напротив, сознание, как оно впервые возникает через рефлексию, — созерцающее сознание — несвободно. *Созерцательное отношение к миру тем самым объявляется несвободным отношением к нему.* Это радикальное изменение мировоззренческой установки, более радикальное, чем у Канта, поскольку для последнего теоретическое от-

ношение к действительности еще не утратило всего своего значения, хотя и перестало уже быть отношением универсальным.

Однако здесь возникает вопрос: если бессознательная деятельность *Я* — это тот же чистый акт, что и божество рационалистов, то не встречаемся ли мы здесь с тем же рассуждением: ведь и с точки зрения Лейбница вся реальность порождается этим чистым актом божественной деятельности, как у Фихте, да к тому же человеком эта деятельность бога не сознается, а значит, можно сказать, что она есть бессознательная? Не для бога, а для человека, разумеется. Выходит, и различия тут никакого нет? Тем более что и у Фихте деятельность осуществляет бесконечное *Я*, а рефлектирует над ней конечное *Я*, как мы это в свое время отмечали, рассматривая первое абсолютное основоположение наукоучения.

Но в действительности различие есть. Это то самое различие между догматизмом и критицизмом, о котором все время говорит сам Фихте. Ведь божественный actus purus не дело-действие чистого *Я*, ибо рационалист Лейбниц не отождествляет *Я* божественное и *Я* человеческое, а потому никогда не согласился бы считать, что эмпирически данный мир — это продукт бессознательной деятельности *моего собственного Я*. Божественное и человеческое, бесконечное и конечное состоят у Лейбница между собой совсем в других отношениях, чем у Фихте. И потому для него бессознательное никогда не тождественно свободному, а сознательное — принудительному, но всегда наоборот. И потому же для него созерцание отнюдь не есть воплощенная несвобода.

У Фихте же божественное и человеческое *Я*, абсолютное и конечное то полностью отождествляются, то расходятся, чтобы в следующий момент вновь совпасть. Эта пульсация совпадения-распадения и составляет содержание наукоучения. Человек то тождествен богу — но в этот как раз момент он себя и не сознает, — то бесконечно противоположен ему, ибо конечное, как доказывает сам Фихте, противостоит бесконечному абсолютно, а не относительно. И в этот момент он сознателен.

В отличие от Лейбница, Фихте в очень сильной степени сближается с пантеизмом. Эту сторону наукоучения справедливо отметил Л. Лопатин. По Фихте, писал Лопатин, «никакого личного бесконечного духа, с действи-

тельно бесконечным содержанием сознания, быть не может: чтобы себя отличить от другого, нужно, чтобы это другое имело определенное, ограниченное содержание. Абсолютное божество, наше *Я*, чтобы проявить себя и начать жить, облеклось в конечность и стало страдательным актером им самим созданного призрачного мира — вот, выражаясь кратко, миросозерцание Фихте: в субъективном идеализме он — чистый пантеист» (36, 128). И в самом деле, принцип *Я*, радикально отличающий Фихтеву философию от спинозизма, тоже ведет к пантеизму, хотя, конечно, и совершенно иным путем. Для Фихте, расширяющего конечное *Я* до *Я* абсолютного, до бога, нет принципиальной границы между богом и миром, так же как ее нет и для Спинозы, который не случайно всегда пишет: «бог, или природа». Эта граница у Фихте то устанавливается, то вновь снимается, она как бы «пульсирует»: в тот момент, когда *Я* себя не сознает (т. е. когда конечного *Я* в сущности еще нет, оно еще совершенно слито с абсолютным), нет никакой границы; она появляется тогда, когда конечное *Я* рефлектирует над собой.

Однако если у Спинозы субстанция целиком поглощает субъект, то у Фихте, напротив, субъект, самосознание, целиком вытесняет субстанцию (последняя оказывается «призрачным миром», порождаемым *Я*). Фихтево *Я* как бы вбирает в себя все мироздание (разумеется, переставая при этом быть просто эмпирическим, психологическим *Я*, а становясь самосознающим божественным Логосом), тогда как у Спинозы, наоборот, все субъективное, «внутреннее» (Innerlichkeit) растворяется без остатка в космическом бытии. Но ни у Спинозы, ни у Фихте нет места для *самостоятельного бытия единичного* — как единичной вещи, так и единичной души. Оба этих мыслителя — решительные противники как учения Аристотеля о несводимости единичных сущностей к всеобщему понятию, так и учения Лейбница о множественности субстанций — духовных монад. Общим у Фихте и Спинозы является также неприятие того представления о боге как личности, которое характерно для теологии в ее традиционной форме.

Все это в свое время и послужило основанием для обвинения Фихте в «атеизме». Субъективно Фихте это обвинение не принял, будучи убежденным, что он дает единственно подлинное истолкование христианского уче-

ния, выдвигая на первый план его общечеловеческий и вневременный характер как в первую очередь *нравственного* учения. Объективно, однако, вполне понятны были нападки на Фихте со стороны представителей ортодоксальной церкви, усмотревших пантеистическую подоплеку фихтевского идеализма.

Вернемся теперь к нашему диалектическому «ткацкому станку». Мы остановились на моменте первичного созерцания, при котором *Я* полностью теряет себя в созерцаемом. Но мы уже знаем правило: следующее движение должно состоять в рефлексии над этим созерцанием. Рефлектируя над созерцанием, *Я* оказывается и связанным, и свободным. Оно связано тем, о чем оно рефлектирует, — некоторым объектом своего созерцания, который определяется *не-Я*; но поскольку оно рефлектирует над этим объектом, оно свободно. Эта свобода выражается в том, что *Я* может по своему усмотрению обращаться с теми различиями, которые оно находит в созерцаемом объекте: с его цветом, запахом, вкусом, формой и т. д. Эти различия оно свободно перебирает, группирует и таким способом как бы само ими распоряжается: «. .оно свободно перебирает наличные в нем определения, перечисляет их и запечатлевает их в себе» (3, 360). Благодаря этому оно воспроизводит созерцаемое в себе, в своем сознании, и выступает тем самым как воспроизводящая деятельность, продуктом которой является образ созерцаемого предмета.

Здесь совершается важное дело: *Я* сознательно строит теперь то, что прежде оно создало бессознательно, ибо, как мы помним, сама созерцаемая реальность есть не что иное, как продукт бессознательной деятельности *Я*. Но само *Я*, конечно, не сознает, что оно по существу воспроизводит сознательно то, что оно же и продуцировало бессознательно; ему самому дело представляется так, что оно только создает образ предмета, но сам-то предмет существует независимо от него. Этот предмет выступает как *прообраз* (а прообраз — это в сущности первоначальный, первичный образ). Образ — копия прообраза. (Говоря о предмете как прообразе, мы тем самым, подчеркивает Фихте, устанавливаем правильное отношение между предметом и образом, мы как бы угадываем, что первоначально воспринимаемое нами как предмет есть только создание бессознательной деятельности воображения, а

значит, тоже образ. Но образ чего-то, что само уже безóбразно.)

Соответствие между вещью и представлением о ней объясняется, таким образом, очень просто: вещь и представление — это не что-то разнопорядковое; это одно и то же, только первая есть порождение бессознательной продуктивной силы воображения, а второе — продукт сознательной репродуктивной. То, что создается бессознательной деятельностью *Я*, воспринимается как реальность, а то, что оно воспроизводит уже осознанно, есть мир идеального. И между этими двумя мирами — барьер, возникающий оттого, что *Я* никогда не может одновременно действовать и сознавать свою собственную деятельность; рефлексия, необходимая для осознания им своей деятельности, прерывает эту последнюю. Поэтому *Я* никогда не в состоянии непосредственно видеть свою собственную деятельность, а видит ее только в продукте, который кажется ему чем-то внешним, отчужденным от него.

Итак, с одной стороны, образ полностью соответствует вещи, образом которой он является; с другой же стороны, для самого *Я* существует абсолютно непереходимый барьер между вещью как реальностью и образом как идеальностью, как представлением. И то и другое оказываются одновременно и тождественными, и противоположными, и здесь возникает трудность, которую особенно хорошо зафиксировала философия Нового времени. Фихте выразительно описывает затруднение сознания, обнаруживающего этот момент, — совпадения вещи и образа и их противоположности: «Если бы разумный дух не руководился при этом некоторым законом, который нам надлежит здесь как раз исследовать, то.. возникло бы... сомнение насчет того, существуют ли только вещи, представлений же о них нет никаких, или же существуют только представления без каких-либо им соответствующих вещей; и мы считали бы наличное в нас содержание то исключительно лишь продуктом силы нашего воображения, то некоторою вещью, воздействующею на нас безо всякого содействия с нашей стороны. Такая колеблющаяся неуверенность и на самом деле возникает, когда человека, не привыкшего к подобным исследованиям, принуждают согласиться с нами, что представление о вещи может-де находиться только в нем. Теперь он соглашается с этим, но

тотчас же говорит на это: однако все же она вне меня, и вероятно тотчас же опять-таки открывает, что она в нем. .» (там же, 363—364).

Эта трудность разрешается тем, что *Я* относит образ, созданный им, к некоторой вещи, которую оно полагает существующей вне его; признаки, фиксированные в образе, оказываются при этом свойствами этой вне его сущей вещи; вне его сущее есть субстанция, акциденциями которой являются признаки. Поскольку бытие вещи сознается самим *Я* как нечто от него независимое, то с субстанцией связывается определение необходимости; напротив, поскольку признаки находятся в свободном распоряжении сознания, то они мыслятся как нечто случайное (пример: эта вещь красная, но она могла бы быть и синей, и белой, и при этом сущность ее не изменилась бы). То, что сознается *Я* как продукт его собственной свободы, обладает для него характером случайного; напротив, необходимым представляется то, что не создано им самим (т. е., как мы уже знаем, создано его бессознательной деятельностью). «Если предполагается реальность вещи (как субстанции), то состояние ее полагается как случайное, следовательно, косвенно, как продукт *Я*...» (там же, 366).

При помощи воспроизводящего воображения созерцание впервые становится осознанным, т. е., как говорит Фихте, возникает для *Я*; до тех пор, пока не возник образ-копия, созерцание еще не осознавалось как таковое, просто *Я* было непроизвольно и *немо* (термин Фихте) погружено в созерцаемое.

Еще раз оглянемся на пройденный нами путь. Первый акт *Я* состоял в бесконечной деятельности; для того чтобы эта деятельность возникла для *Я*, нужна была первая рефлексия — появляется ощущение (свою собственную деятельность *Я*, как мы уже знаем, никогда не видит непосредственно, а только в ее продукте); для того чтобы ощущение возникло для *Я*, нужна была вторая рефлексия — и мы имеем созерцание; наконец, чтобы созерцание стало для *Я*, понадобилось воспроизведение первообраза — создание образа. Это — продукт воображения, на котором мы пока и остановились. Но этот продукт воображения еще сам не есть для *Я*, — чтобы он возник для *Я*, нужно, чтобы вечно подвижная, колеблющаяся, текучая деятельность воображения была приостановлена,

чтобы результат ее был зафиксирован, чтобы он как бы застыл, остановленный: такой акт фиксации требует новой рефлексии, нового ограничения, и это новое ограничение Фихте называет *рассудком* (Verstand). «Это способность, в которой изменчивое приобретает устойчивость (besteht), в которой оно как бы по-нимается (verständigt wird) (как бы останавливается) и которая поэтому по праву носит имя рассудка (Verstand). Рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке» (11, *I*, 426). Здесь Фихте прибегает к анализу этимологии слова Verstand. (Русское слово «рассудок», более соответствующее немецкому Urteil (суждение), чем Verstand, имеет другую внутреннюю форму; ver — stehen скорее можно сравнить с глаголом «по-нимать», «по-имать», ибо в нем тоже присутствует значение схватывания, останавливания и как бы присвоения себе чего-то летучего, ускользающего; в немецком же глаголе ver — stehen это выражено еще более определенно.)

Рассудок, как видим, в отличие от способности воображения, ничего не создает, он только удерживает, останавливает уже созданное и таким образом делает его доступным сознанию, делает его наличным для *Я*. Это — способность не творческая, а хранящая, удерживающая, закрепляющая. «Рассудок, — пишет Фихте, — что бы от времени до времени ни рассказывали об его действиях, — есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения. .» (3, 209).

Здесь, как видим, Фихте рассуждает иначе, чем Кант. У Канта рассудок есть способность деятельная, он полагает единство и в этом смысле активен по отношению к чувственности. Категории как формы единства суть продукты рассудка. Правда, вопрос о применении категорий к явлениям, к чувственному многообразию, возникающий перед Кантом, заставляет его признать способность воображения как такую форму деятельности трансцендентального субъекта, которая опосредствует связь между рассудком и чувственностью. Отношение между рассудком и воображением у Канта не вполне однозначно определено. С одной стороны, речь идет о том, что рассудок, воздействуя на душу, порождает так называемый фигур-

ный синтез, т. е. наглядную схему того единства, которое должно быть осуществлено категорией. С другой же стороны, способность воображения выдвигается как некоторая самостоятельная способность, творческая по преимуществу, по отношению к которой рассудок играет скорее формальную роль — роль закрепителя той связи, которая произведена воображением.

Фихте развивает второй ход кантовской мысли. Он еще больше выдвигает на первый план продуктивное воображение и отводит рассудку чисто фиксаторскую роль: последний просто останавливает деятельность воображения, фиксирует ее продукт, позволяя тем самым сознанию этот продукт увидеть. А как мы уже знаем, сознание не в состоянии непосредственно увидеть собственную деятельность, оно может увидеть только ее продукт. Так вот рассудок ему этот продукт и преподносит. «Сила воображения, — пишет Фихте, — творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным» (там же).

Как видим, способности духа разделяются Фихте в сущности на две группы: одни осуществляют деятельность, другие — остановку, задержку, фиксацию; одни создают продукт, другие его являют — сперва в виде *ощущаемого*, потом в виде *созерцаемого*, наконец, в виде *воспроизведенного* образа. Образ, закрепленный в рассудке, это и есть *понятие* вещи.

Однако сознание должно свободно распоряжаться теми образами, которые теперь благодаря рассудку предстают как фиксированные понятия об объектах; если имеет место фиксация, но застывшее образование как бы неподвижно стоит перед глазами сознания, то последнее совершенно несвободно по отношению к нему. Нужна, стало быть, рефлексия над рассудком; последняя позволяет сознанию занять дистанцию по отношению к любому из фиксированных образований рассудка. Вновь возвращается прежнее, характерное для способности воображения, взвешенное состояние сознания, «колебание» его между различными моментами. Но теперь это колебание происходит между твердо фиксированными объектами рассудка, и носит оно название *способности суждения*. *Я* как бы отодвигается, отвлекается от каждого из рассудочных объектов, получая тем самым возможность

сравнивать и соотносить их между собой, возможность *судить* о них.

Рассудок и способность суждения взаимно друг друга предполагают; без способности суждения рассудочное образование оставалось бы неподвижно фиксированным и тем самым не поступило бы в распоряжение сознания; напротив, без рассудка способность суждения не получила бы тех объектов, по отношению к которым она только и может осуществлять функцию различения и сравнения, т. е. суждения.

В форме способности суждения *Я* может отвлекаться от всякого объекта; рефлектируя над способностью суждения, *Я* узнает, таким образом, об этой своей способности отвлечения от всякого содержания. Тем самым *Я* сознает свою свободу от всякого *не-Я* и становится самосознанием, чистым *Я есмь Я*. На этой ступени *Я* выступает как *разум*. Здесь *Я* наконец постигает, что оно может определяться только самим собой, т. е. *Я* осознает в конце своего пути то самое абсолютно первое основоположение, с которого начинает наукоучение. Но теперь *Я* пришло к этому основоположению, так сказать, естественным путем, путем собственного развития, восходя по лестнице способностей от низшей к высшей. Этот путь состоял в целом ряде шагов: деятельность, задержка деятельности, т. е. рефлексия; рефлексия рождала новую деятельность, о которой возвещала новая рефлексия, и т. д. Вот как резюмирует этот процесс Куно Фишер: «Оно (*Я. — П. Г.*) рефлектирует о своей первоначальной деятельности и находит себя ограниченным, оно рефлектирует о своем ощущении и возвышается до созерцания, оно рефлектирует о своем созерцании и воображает то, что оно созерцает (воспроизводящее воображение); оно рефлектирует о своем воображении и понимает то (versteht), что́ оно образовало (рассудок); оно рефлектирует о своем представлении и судит о том, что́ оно представляет; оно, наконец, рефлектирует о своей способности суждения и сознает себя как способность отвлекаться от всех объектов, как чистую субъективность, как *Я*, которое определяется только через самого себя» (43, *6*, 382).

Такова представленная наукоучением картина развития теоретического духа, или, как его часто называет Фихте, *интеллигенции*. В основе интеллигенции лежит деятельность взаимосмены в сочетании с независимой

деятельностью, другими словами, фундамент познания составляет продуктивная способность воображения. Но последняя, как мы уже видели, есть самопроизвольная активность *Я*, ничего больше. В таком случае все то, что порождает эта деятельность, есть какая-то грандиозная иллюзия, сон, марево, ибо нет никакой иной реальности, которую должно было бы постигать познающее *Я*, кроме продукта собственной деятельности. А эта последняя, насколько мы пока что видели, совершенно произвольна.

Но к этому выводу Фихте пришел несколько лет спустя после завершения первого варианта наукоучения — в работе 1800 г. «Назначение человека». А в изложении теоретической философии 1794 г. он показал, что продуктивная способность воображения является основой всего познавательного процесса, тем самым пунктом, в котором и происходит мистерия соединения противоположностей и в результате возникает для конечного *Я* реальность внешнего мира.

Учение Фихте о продуктивном воображении именно в этой форме было воспринято близким к нему тогда кружком иенских романтиков (Фр. Шлегелем, Л. Тиком, Фр. Гарденбергом), которые поставили его в центр своей теории искусства и художественного творчества. В связи с интерпретацией романтиками фихтевского *Я* как гениального художника учение о воображении приобретает у них еще более субъективно-произвольный отпечаток, чем у Фихте, а порождаемый воображением внешний мир становится фантомом, иллюзией, покрывалом Майи. Так, например, Людвиг Тик пишет: «Живой и неживой миры висят на цепях, которыми управляет мой дух; вся моя жизнь — только сон, в котором различные образы сочетаются согласно моей воле. Я сам единственный закон в целой природе, и этому закону повинуются все» (96, *3*, 28). По поводу романтической теории «гениального *Я*» И. И. Лапшин замечает: «Конвульсивный индивидуализм, в эстетической форме «культа гения», является у романтиков первой половины прошлого века отзвучием Фихтева учения, в котором абсолютное *Я* заменено личностью поэта» (34, 97).

По-видимому, Фихте пришел в 1800 г. к убеждению в иллюзорности созданий продуктивного воображения и тем самым к критике культа воображения, желая отделить наукоучение от эстетического иллюзионизма роман-

тиков. Вот что говорит он в этой связи в «Назначении человека»: «. . .после всего сказанного нужно признать, что в мире не существует ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определения сознания, кроме одного только сознания. Но для меня представления — только образ, только тень реальности; сами по себе они не могут меня удовлетворить и не имеют для меня ни малейшей ценности. Я мог бы еще допустить, что мир тел вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу; но согласно всему сказанному, я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели» (4, 118).

Уничтожив существование *вещи в себе* как чего-то независимого от *Я*, Фихте тем самым лишил теоретическую сферу самостоятельного значения. Этот аспект философии Фихте резко критиковал Гегель; он не мог одобрить того, что у Фихте «теоретическое. зависимо. Мы, следовательно, не имеем дела в этой области с истинным в себе и для себя, а с чем-то зависимым, потому что *Я* ограниченно, а не абсолютно. .» (21, 472—473). Сам Гегель, в противоположность Фихте, убежден, что «место, где человек бесконечен, находится именно в мышлении» (там же, 471). Если у Фихте высшей инстанцией является практическое *Я*, нравственный закон, то у Гегеля — теоретический принцип, освобожденный от его «субъективной ограниченности». Что же касается Фихте, то у него само теоретическое *Я*, *Я* как интеллигенция превратилось в иллюзию. Ведь оно есть мыслящее существо и в качестве такового создает себя своим мышлением. А что такое мышление? «Созерцание есть голый факт, и ничего больше. Мышление объясняет этот факт и прикрепляет его к другому факту, вовсе не находящемуся в созерцании, а исключительно созданному самим мышлением, из которого и он (этот последний факт) вытекает также и здесь. Я сознаю определенное мышление; только это и дает созерцающее сознание. Я мыслю это определенное мышление: это значит — я вывожу его из некоторой неопределенности, однако определимой. Все, что я знаю, есть мое сознание. Всякое сознание или непосредственно, или опосредованно. Первое — это самосознание. Второе — сознание всего того, что не есть я сам. Следовательно, то, что я называю своим *Я*, есть только известная модификация сознания, которая называется *Я* именно потому,

что она есть непосредственное, возвращающееся в себя и не направленное на внешний мир сознание» (4, 120—121).

Таков результат — и вполне логичный — принятия продуктивного воображения в качестве фундамента теоретического *Я*. Обычно как-то не обращают достаточного внимания на то, что у Фихте теоретическое знание, взятое в своем собственном виде, лишается всякой реальности и что происходит это вследствие отождествления познания с деятельностью воображения. Сам Фихте здесь, однако, достаточно последователен: он не обманывается и не обманывает других относительно следствий, к которым должно прийти, если исходить из деятельности творческой фантазии как таковой, если эта фантазия играет не просто вспомогательную, как у Канта, а центральную роль, если она не аффицируется ничем ни извне, ни изнутри, а предоставлена самой себе. В этом случае, говорит совершенно недвусмысленно Фихте, полностью исчезает всякое бытие. Остается только мираж. «Нигде нет ничего постоянного, — восклицает он, — ни во мне, ни вне меня; существует только беспрерывная смена (Wechsel). Я нигде не вижу бытия и не знаю даже своего собственного бытия. Бытия нет. Я сам не знаю и не существую. Существуют образы, они — единственное, что существует... Я сам один из этих образов... Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит. .» (там же, 122).

Не забудем, однако, что при рассмотрении теоретической способности у нас оставалась не решенной важная проблема, которую, как видно, и невозможно решить в рамках собственно-теоретического *Я*: откуда происходит то первое ограничение деятельности *Я*, благодаря которому появляется первая теоретическая форма сознания — ощущение? Откуда и почему возникает первотолчок, без которого вообще не было бы самого теоретического *Я*, самой интеллигенции?

Может быть, ища ответа на этот вопрос, мы сможем выбраться за пределы мира представлений, мира образов и обрести также и некоторое бытие? Ставя вопрос о первотолчке, мы выходим за пределы теоретического *Я* и переходим к учению Фихте о практическом *Я*.

Однако, прежде чем обратиться к непосредственному рассмотрению практического наукоучения, подведем итоги нашего анализа теории познания Фихте. Как и у Кан-

та, теория познания выступает у Фихте одновременно и как учение о природе; в этом состоит специфика трансцендентального идеализма, который исходит из предпосылки, что структура человеческих познавательных способностей определяет собой структуру предмета. Однако, как мы подчеркивали, в своем теоретическом наукоучении Фихте пересмотрел важное положение теории познания Канта: Фихте отверг кантовский дуализм, не принял его допущения *вещи в себе* и попытался вывести из деятельности *Я* как реальность внешнего природного мира, так и все познавательные способности человека. При этом саму деятельность Фихте, как мы видели, толкует идеалистически, как деятельность чистого *Я*. Идеализм, пишет К. Маркс, «не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (1, *3*, 1).

Но ставя перед собой задачу вывести все формы сознания и все категории из идеалистически понятой деятельности абсолютного субъекта, Фихте впервые строит *учение о развитии* всех форм теоретического познания — ощущения, созерцания, воображения, мышления — из одного исходного принципа. Из этого же принципа он диалектически выводит и важнейшие логические категории, такие, как *причинность, субстанция, взаимодействие*. Это выведение Фихте осуществляет с помощью разработанного им диалектического метода. Правда, диалектика Фихте носит, как отмечалось, количественный характер, что связано с его требованием держаться непосредственной достоверности *фактов сознания*, как он сам обозначил непосредственно данное содержание человеческого сознания. Как показал Гегель, требование очевидности вынуждало Фихте не покидать почву конечного *Я* и постоянно возвращаться к нему. Вся диалектика Фихте порождена его стремлением найти способ связи конечного и бесконечного, не переходя целиком на почву логики, т. е. в стихию бесконечного, как это сделал Гегель. Гегелевская диалектика отличается от диалектики Фихте тем, что он считает возможным после некоторой предварительной подготовки конечного сознания (осуществленной им в «Феноменологии духа») перевести последнее в сферу, где кончается конечное и начинается божественное, т. е. в сферу логики, где достигнуто тождество мышления и бытия. Для Фихте же, и в этом он всегда оставался кантианцем, такое тождество есть лишь идеал,

к которому можно лишь бесконечно приближаться, никогда его не достигая.

Знание, согласно Фихте, есть саморазвертывание содержания абсолютного *Я*. Строго говоря, знание есть не постижение, а порождение реальности. Поэтому основной способностью, порождающей саму реальность, оказывается не созерцание, не чувственное восприятие (как в эмпиризме) и не мышление, как в докантовском рационализме (ибо и эмпиризм, и рационализм постулировали такую реальность, которая не есть сам субъект познания, само *Я*), а продуктивное, творческое воображение. Именно воображение, по Фихте, и есть та теоретическая способность, которая соединяет противоположности конечного и бесконечного. Как показывает Фихте, она есть колебание нашего духа между требованием синтезировать противоположности и невозможностью их синтезировать. Но как раз в силу того, что все здание теоретического *Я*, всякое познание покоится у Фихте на непрочном фундаменте воображения, он вынужден признать, что само по себе, безотносительно к практическому разуму знание есть грандиозная иллюзия, не более того. Чтобы обрести подлинную реальность, мы должны, по Фихте, оставить сферу теоретического, вернувшись к тому вопросу, с которого и началось все построение фихтевской системы: откуда происходит первое, исходное ограничение деятельности абсолютного *Я*, в силу которого оно становится конечным? Ответить на этот вопрос должно учение о нравственности.

Глава III
УЧЕНИЕ О ПРАКТИЧЕСКОМ *Я*

1. Понятие практического *Я*

Теоретическое наукоучение — это теория познания Фихте, практическое — это его теория нравственности. Уже у Канта практический разум получил приоритет над теоретическим. У Фихте же практическое *Я* оказывается в конечном счете единственной подлинной реальностью, поскольку теоретическое *Я* свою самостоятельность утрачивает. Таков результат снятия границы между двумя кантовскими критиками — «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», снятие границы между миром познания и миром нравственного действия. Согласно Канту, человек, познавая мир, конструирует его: он действительно строит космос, порядок из хаоса своих чувственных впечатлений. Но, по Канту, он тем самым строит мир собственного опыта, свою картину мира. И этот мир опыта имеет значение для него как существа познающего. Но это еще не значит, что человек строит таким образом все бытие: бытие не зависит от него самого, оно есть *вещь в себе*, а потому человек не должен забывать, что его строительство не абсолютно, а относительно. Переделывая природу, он не должен думать, что он ее впервые создает; упорядочивая ее для себя, он не должен думать, что в ней нет какого-то своего порядка, только недоступного ему, непознаваемого для него.

Напротив, в мире нравственном человек сам дает себе закон и должен следовать ему; мир нравственный в этом смысле творится человеком как умопостигаемым существом. Но этот мир всегда противостоит чувственному как умопостигаемый эмпирическому, как мир свободы — миру необходимости, как автономный — гетерономному. И каждый из этих миров обладает у Канта самостоятельностью; познание имеет дело с одним, нравственное действие — с другим. Нарушение границы, по Канту, угрожает, с одной

стороны, объективности научного исследования, поскольку в сферу науки вторгается внешний для нее религиозный авторитет, а с другой — чистоте нравственного действия, поскольку научно-объектное мышление, будучи не в состоянии помыслить свободу, подрывает основу, на которой держится реальность человеческих отношений.

Фихте вслед за Кантом признает примат практического разума над теоретическим, но, в противоположность Канту, он снимает непереходимую грань между умопостигаемым и чувственным мирами. Тем самым он расширяет принципы практической философии Канта, превращая их в универсальные. Если у Канта отношения причины и следствия характеризовали мир природы, а отношения цели и средств — мир свободы, то у Фихте телеологический принцип становится универсальным, а причинно-следственные связи выступают как неистинная (отчужденная, превращенная) форма целевых. Тем самым природа понимается как бессознательно творимый дух (а отсюда и перевернутость отношений), т. е. как нечто несамостоятельное, имеющее свое объяснение и свою цель в другом — в свободе.

В результате человеческий познающий разум превращается в разум мировой и возникает философия тождества мышления и бытия, которая затем разрабатывается дальше Шеллингом и Гегелем.

К такому результату и должно было прийти мышление, исходившее из допущения интеллектуальной интуиции. Признав интеллектуальную интуицию, Фихте тем самым вернулся, конечно только в одном определенном отношении, к докантовскому рационализму. В одном отношении — потому что Фихте мыслит это тождество на другой основе: постулируя примат практического разума над теоретическим, он кладет в основу всего сущего отношение *целевое*, в то время как Декарт, Спиноза, Лейбниц в соответствии с их интеллектуалистской ориентацией исходили скорее из отношения *причинного*. Абсолютное Фихте — цель стремлений, абсолютное Спинозы — *причина бытия*. Спиноза и Лейбниц исходят из того, что *есть*, из бытия; Фихте — из того, чего *нет*, что только *должно осуществляться* в бесконечном процессе, — из *долженствования*. Как говорит сам Фихте, догматики (докантовские рационалисты) исходят из необходимости, он же — из свободы; они — из созерцания, он — из деятельности.

Деятельность, которая у Канта была ограниченна, становится у Фихте универсальной; он преодолевает кантовский дуализм деятельности и *вещи в себе* и разрабатывает монистическую систему, где деятельность — единственное начало, из которого должно быть выведено все, что обычное мышление считает сущим. Согласно Фихте, реально сущей является только деятельность; все, что выступает как предмет, представляет собой в действительности продукт деятельности.

Принцип автономии воли, согласно которому она сама дает себе закон, из принципа практического разума превращается у Фихте в универсальное начало всей системы, которое и выражается в первом основоположении наукоучения. Этот момент разъясняет Шеллинг. Ставя вопрос о том, «какой именно принцип является связующим звеном между практической и теоретической философией», он пишет: «Таким должен быть принцип автономии, который обычно ставится лишь во главе практической философии; если же автономию расширить до принципа всей философии в целом, то весь трансцендентальный идеализм окажется всего лишь развитием этого принципа» (46, 267). Полностью в духе Фихте Шеллинг разъясняет далее, что первое основоположение наукоучения и принцип практического наукоучения — одно и то же; различаются же они только по той функции, которую каждое выполняет в построении всей системы. «Различие между первоначальной автономностью и той, о которой идет речь в сфере практической философии, сводится к следующему: при помощи автономии первого рода *Я* абсолютно себя самоопределяет, не будучи таковым для самого себя (т. е. не сознавая этого. — *П. Г.*); *Я* в одном и том же акте и предписывает себе закономерность действия, и осуществляет эту закономерность, почему оно само себя и не различает в качестве источника этой закономерности, но закономерность усматривает лишь в своих же порождениях, как в зеркале; напротив, в области практической философии *Я* в идеальном своем виде противополагается не реальной своей стороне, но одновременно и реальной и идеальной, поэтому оно здесь уже не просто идеально, но впадает в *идеализацию*. Но. именно потому, что идеализирующее *Я* противополагается одновременно как идеальному, так и реальному, т. е. порождающему, первое в практической философии

не ограничивается уже больше созерцанием, т. е. не просто бессознательно, но порождает с сознанием, т. е. *реализует*» (там же). Мы позволяем себе привлечь это разъяснение Шеллинга, поскольку его ранние работы, в том числе и «Система трансцендентального идеализма», представляют собой, за исключением некоторых собственных мотивов, переложение наукоучения. Это отмечено и самим Шеллингом, и многими исследователями; так, Б. П. Вышеславцев справедливо указывает, что трактаты Шеллинга «О *Я* как принципе философии» и «Система трансцендентального идеализма» «представляют лишь блестящее изложение и развитие идей Фихте» (19, 345). Закон автономии воли объединяет собой, таким образом, теорию познания и нравственности и составляет исходный пункт и конечный результат философии Фихте. «Моя система с начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы», — писал Фихте Рейнгольду в 1800 г. (10, 218).

Теперь мы можем вернуться к вопросу, не решенному в теории познания Фихте: откуда появляется первотолчок? Для теоретического *Я* он есть нечто данное, необъяснимое. Если удастся объяснить его исходя из практического *Я*, то тем самым последнее станет основанием для теоретического. Перед нами вновь противоречие, которое все время отодвигалось, но не разрешалось в теоретическом наукоучении: теоретическое *Я* зависит от чего-то вне его, абсолютное же *Я* ни от чего не зависит. А в то же время это одно и то же *Я*.

Переведенный на язык практического наукоучения, наш вопрос звучит несколько иначе: не *от чего* толчок, а *для чего* толчок? Ответ Фихте таков: для того, чтобы была возможна бесконечная деятельность *Я*. Следовательно, абсолютное *Я*, которое есть бесконечная деятельность, полагает себе границу, чтобы была возможна... бесконечная деятельность. Это — все то же центральное противоречие, которое мы видим воспроизводящимся на всех этапах учения Фихте.

Строго говоря, вопрос о том, исходит ли толчок от абсолютного *Я* или нет, у Фихте остается непроясненным. Абсолютное *Я* — это деятельность полагания; толчок же есть ограничение этой деятельности, а значит, противополагание; следовательно, он не может исходить от абсолютного *Я*. Но в то же время толчок нельзя приписать и конечному *Я*, потому что тогда не было бы непрерывно-

сти *Я*, не было бы единства сознания — ведь деятельность конечного *Я* неотделима от абсолютного. В зарубежной литературе некоторые исследователи склонны приписывать толчок деятельности абсолютного *Я*. Такова точка зрения Г Гирндта: «Абсолютное *Я*, поскольку оно полагает себя как могущее быть определенным, полагает в то же время толчок для могущего быть определенным *Я*, чтобы последнее определило само себя» (64, 87). Другие авторы, напротив, считают, что толчок нельзя приписывать деятельности абсолютного *Я*. К такому выводу приходят В. Вайшедель, Д. Генрих и др. (см. 102, 7. 72, 222). Против допущения Гирндта остроумно возражает Ф. Вагнер: «При полагании толчка абсолютным *Я*, — пишет он, — было бы непонятно дальнейшее движение наукоучения, ибо долженствование практического наукоучения возникает оттого, что абсолютное *Я* и определяемое посредством толчка извне теоретическое *Я* друг другу противоборствуют. Если Гирндт рассматривает это противоборство как полагание абсолютного *Я*, то он превращает его в «игру» абсолюта с самим собой; в этом случае нравственность и долженствование в конечном счете были бы цинизмом» (100, 84).

Вопрос о том, кем полагается толчок, есть в сущности вопрос: почему из абсолюта возникает конечный мир, так же как и конечное *Я*, и где источник этого возникновения: в самом абсолюте или в возникающем конечном *Я*? Ниже мы увидим, как отвечает Фихте на этот вопрос и почему он не может дать на него однозначный ответ. Итак, Фихте снова должен разрешить вопрос: если *Я* и так есть абсолютная деятельность, то как можно говорить о том, что ему надо сделать возможной эту абсолютную деятельность? Рассматривая первое основоположение наукоучения, мы зафиксировали у Фихте ту же антиномию: *Я есмь Я* — это акт самосознания, который осуществляется здесь и теперь каждым человеком; и в то же время эта самотождественность *Я* есть никогда не достижимая цель стремлений всякого человека и всего человечества. Как видим, при переходе к практическому наукоучению мы снова оказываемся поставленными перед тем же вопросом. Движение наукоучения состоит не в том, что этот вопрос разрешается или хотя бы все больше приближается к разрешению, а в том, что он получает все новые и новые выражения, все новые формулировки.

Как же он формулируется теперь? Абсолютное *Я* с самого начала есть бесконечная деятельность: оно есть всё; но оно не открыто самому себе, не дано самому себе *, не сознает себя, а потому есть ничто. Чтобы осознать себя, эта деятельность должна сама ставить себе границу, а тем самым абсолютное *Я* должно становиться конечным, теоретическим *Я*. Однако на высшей ступени развития теоретического *Я* последнее обращается уже к самому себе и, казалось бы, освобождается от своей зависимости от *не-Я*; оно становится разумом. В нем теперь все — сознание, ничто больше не выступает для него как данность, как продукт бессознательной деятельности, воспринимаемой им как нечто ему самому чуждое. *Я* самоопределено. Но можем ли мы сказать, что теперь *Я как абсолютное* само себя осознало? Что оно осознало себя — это верно, но абсолютное ли оно? Перестало ли оно в этом пункте быть конечным *Я*, каким оно было на стадии ощущения, созерцания, рассуждения? И да, и нет. Да, потому что оно теперь возвратилось к самому себе, стало для себя целью; но, став такой целью для себя, оно еще этой цели не осуществило, оно только должно теперь начать ее осуществлять. Высшая точка теоретического наукоучения — чистое самосознание, разум, — это исходная точка практического наукоучения, его первое звено, задание его принципа. Ибо принцип практического наукоучения — это *Я* как самоцель, *Я* как возвращающееся к самому себе, т. е. как свободно, сознательно полагающее цели и осуществляющее их.

Движение, состоящее в полагании границы и переступании ее, в теоретическом *Я*, как показал Фихте, происходит бессознательно. Достигнув высшей точки интеллигенции, а именно разума, конечное *Я* наконец мыслит само себя и в этой точке самомышления — *Я есмь Я*, — достигает сознательного совпадения с бесконечным. Но — только в точке; чтобы отождествить себя с бесконечным не в точке только, а на всем своем пути, оно, согласно Фихте, должно теперь в форме сознательной пройти все те ступени, которые оно прошло бессознательно. Оно должно теперь сознательно ставить себе границу и ее переступать, чтобы эта его структура — самоограничения

---

* Это лишь другая формулировка того, что абсолют невозможно мыслить, он не может быть дан сознанию.

и снятия границы — теперь выступила для самого *Я*. В этом и состоит деятельность практического *Я*.

Если основной формой теоретического *Я* было *воображение*, то основной формой практического *Я* является *стремление*, влечение (Trieb). «*Я* бесконечно, но только по своему стремлению, — говорит Фихте. — Оно стремится быть бесконечным. Но в понятии самого стремления содержится уже конечность, так как то, чему не оказывается сопротивления, не является конечным» (3, 248).

Если не настаивать на том, что *Я* есть только стремление к бесконечному, то, предупреждает Фихте, возникает опасность отождествления нашего *Я* с божественным. Такого рода отождествление допускает стоицизм, и Фихте предостерегает от этого. «Согласно стоической морали, мы не то что должны быть равны богу, а мы сами бог. Наукоучение тщательно различает абсолютное бытие и действительное существование. Стоицизм опровергается тем, что обнаруживается, что он не в состоянии объяснить возможность сознания. Поэтому-то наукоучение и не является атеистическим, каким с неизбежностью оказывается стоицизм, если только он рассуждает последовательно» (там же, 257). Стремление, как и воображение, может существовать только при условии, что имеет место противоположно направленная деятельность, которая воспринимается самим стремящимся *Я* как некоторое препятствие; благодаря этому препятствию *Я* находит себя ограниченным в своем стремлении. Без препятствия невозможно стремление, потому что, не будь препятствия, стремящееся *Я* совпало бы с целью своего стремления и перестало бы существовать как стремящееся.

Природа, которая в теоретической сфере выступала как предмет познания, в практическом наукоучении становится средством, с помощью которого достигаются поставленные субъектом цели. Она, по Фихте, необходима потому, что без нее не будет того препятствия, которое должно преодолевать практическое *Я*, а значит, не будет и самого практического *Я*. Но поскольку природа есть продукт бессознательной деятельности теоретического субъекта, то можно сказать, что последний — необходимая предпосылка существования субъекта практического; в свою очередь только обращение к сфере практического объясняет нам, почему существует теоретическое *Я*. Оба *Я* — теоретическое и практическое — взаимно предпола-

гают друг друга и соотносятся между собой, как фотография с негативом.

Теперь ясно, почему наукоучение должно двигаться в круге. «То, что конечный дух, — пишет Фихте, — неизбежно бывает принужден полагать вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе) и тем не менее, с другой стороны, вынужден признавать, что это нечто является наличным только для него (представляет собою некоторый необходимый ноумен), есть тот круг, который он может продолжать до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти. Можно также сказать, что последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие *Я* с самим собою через посредство некоторого *не-Я*. Это — тот круг, из которого конечный дух не в состоянии выйти; да и не может он хотеть из него выйти, не отрекаясь тем самым от разума и не требуя его уничтожения» (там же, 259—261).

Итак, толчок необходим для того, чтобы было само конечное *Я*, а вместе с ним и *не-Я*. В момент толчка рождается *Я*, потому что, строго говоря, абсолютную деятельность, с которой начинает Фихте, невозможно назвать деятельностью *Я* в собственном смысле слова. Это хорошо поясняет Шеллинг, анализируя наукоучение в своей «Истории новейшей философии»: «Поскольку *Я* мыслится по ту сторону сознания, оно еще не есть индивидуальное *Я*, так как индивидуальным оно становится только в момент самосознания (im zu-sich-Kommen). Следовательно, *Я*, мыслимое по ту сторону сознания, является одинаковым и тождественным для всех человеческих индивидов. .» (92, 10, 94).

Как же протекает, по Фихте, деятельность стремления, этой основной формы практического *Я*? Первоначально стремление, на своей первой ступени, предстает как влечение к объекту. Это — чувственное влечение; соответственно и объект его — природный предмет. Однако в этом самом примитивном стремлении Фихте различает два аспекта: *влечение к удовлетворению* (влечение природного, эмпирического индивида) и *влечение к самостоятельности*, к власти над природным объектом. Эта вторая сторона выражает в себе момент самосознания, момент сверхэмпирического в индивиде. Как стремящееся к удовлетворению, *Я* вполне зависит от своего объекта; напротив, как стремящееся подчинить себе объект, овла-

деть им, господствовать над ним оно зависит от самого себя. Однако оба этих момента первоначально еще для сознания не расчленены, оно еще их не знает. Для того чтобы они выступили как различные, сознание должно рефлектировать по поводу своего первоначального влечения. Рефлексия позволяет субъекту понять, что влечение к самостоятельности — это более высокое в нем, чем влечение к объекту.

Осознав это, субъект уже поднимается над своим непосредственно природным влечением, он овладевает им, он подчиняет свои природные склонности своей свободной воле, воле к самостоятельности; становясь господином своих природных склонностей, он становится господином и всей природы. Но свое господство он еще должен реализовать; это происходит в процессе углубления его реальной власти над природой, в процессе овладения ею, подчинения ее человеческим целям.

Обращение к объекту перестало теперь быть для человека непосредственным, оно диктуется уже не просто желанием удовлетворить чувственные потребности, — оно становится все более опосредствованным, все более свободным. Человек, конечно, не может полностью отрешиться от своей чувственной природы, иначе он перестал бы быть конечным существом, человеком. Но он может все более подчинять свою чувственную природу своим нравственным целям, конечное в себе — бесконечному, он может относиться к этой природе не как к цели, а только как к средству, ибо именно в природе, как внешней, так и его собственной, коренится, по Фихте, его конечность.

Природа самого человека, так же как и внешняя природа, в системе Фихте отнюдь не уничтожается, она только подчиняется, перестает быть самостоятельной, т. е. теряет свою субстанциальность. И движение на пути к высшей цели человечества — все более полному тождеству с собой — предполагает постепенное освобождение от внешней и нашей собственной природы, предполагает овладение ею. Единственная субстанция в философии Фихте — это субъект, *Я*, чистая деятельность.

Фихте не видит в природе самостоятельного начала: вся она — порождение бессознательной деятельности *Я*; деятельность *Я* — вот единственная реальность, она составляет начало и конец всего мирового процесса. С нее все началось, и к ней все должно вернуться. Природа

играет лишь негативную роль в системе Фихте, она — только вещь, вещество, только препятствие для духа, его граница. В конечном счете ее функция состоит в том, чтобы быть преодолеваемой по мере того, как дух возвращается к самому себе. Эту сторону философии Фихте подверг резкой критике его ближайший последователь — Шеллинг, отстаивавший необходимость рассматривать природу как относительно самостоятельную сферу проявления абсолюта. Фихтевское понимание природы подверглось впоследствии критике также и с другой стороны. Так, русский правовед и историк государства Б. Чичерин упрекает Фихте в том, что, отрицая всякое самостоятельное значение природного начала, Фихте создает также одностороннее учение о нравственности. Чичерин имеет в виду фихтевское утверждение, что индивид должен подчинить свои склонности долгу, подчинить, следовательно, все, что в нем есть индивидуального, общему. Чичерин полагает, что нравственный закон получает здесь «крайне односторонний характер. Нет сомнения, что самоотвержение и любовь составляют основные черты проникнутого нравственным сознанием лица; но Фихте кажется мало одного самоотвержения: он требует полной безличности; лицо должно совершенно уничтожиться в общей жизни. Вместо нравственной системы особей здесь водворяется одна безличная стихия...» (45, 186). Критика Чичерина здесь совпадает с критикой Фихте со стороны его современника — Фр. Шлейермахера. Фихте, однако, непреклонен в проведении своего принципа. «Философия, — пишет он, — учит нас все отыскивать в *Я*. Впервые через *Я* входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу» (3, 401). Не случайно Маркс и Энгельс указывали, что учение Фихте о *Я* есть «метафизически переряженный *дух* в его *оторванности* от природы. .» (1, *2*, 154).

Фихте — мыслитель последовательный. Раз космос — это творение бессознательной деятельности *Я*, то он сам по себе не имеет самостоятельности по отношению к человеку. «Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения. Через него держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом; через него вращаются светила по указанным им путям. В *Я* лежит верное ручательство, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет,

что одновременно с подвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура Вселенной. Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок... Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить, и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни» (3, 401—402).

Философия деятельности есть, таким образом, учение о всесилии, всемогуществе и всеблагости человека, стремящегося стать богом. Нет ничего выше человека, говорит Фихте, поскольку человек выступает как свободное, нравственное существо. Когда Фихте обращает к нему свой взор, его речь исполняется высокой патетики. Когда-то человек трепетал перед величием бога, потом — перед величием природы; теперь наконец он должен понять, что он сам, его деятельность как автономного нравственного *Я* есть единственный предмет, перед которым можно испытывать благоговение. Это — предмет новой религии, ибо единственный бог тот, которым стремится стать человек и человечество. «Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: *Я* — человек. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием?» (там же, 404).

И какое идиллическое будущее рисуется восторженному взору Фихте! Человек будет все более одухотворять не только себя, но и свою природную среду. «...Там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание. В его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранительницу живых существ» (там же, 402). Сегодня Фихте вряд ли смог бы повторить свои слова. Воздух современных городов становится все тяжелее, и природа вместе с живыми существами, населяющими леса, моря и океаны, сегодня под угрозой: экологический кризис выявил оборотную сторону могущества человека, о которой не подозревал Фихте. Тем самым выявилась и граница философии деятельности: критиком раннего Фихте стала сама история.

Не случайно, как видим, Фихте положил в основу наукоучения принцип *Я*, в котором слились воедино человеческое индивидуальное сознание и абсолютное божествен-

ное *Я*: обожествление человеческого *Я* и в самом деле составляет основную идею Фихте. Учение Фихте можно было бы назвать крайним антропоцентризмом, если бы этот антропоцентризм на каждом шагу не оборачивался теоцентризмом. В глубине человеческого *Я* Фихте обнаруживает *Я* божественное, и, напротив, божественное у него оказывается полностью имманентным человеческому сознанию, проявляющимся и осуществляющимся через человеческое *Я*. По словам И. Ильина, философия Фихте «есть откровение о коренном тождестве человеческого и божественного» (25, 177). В пантеизме свободы, как мы характеризовали учение Фихте, природа низводится на уровень чистого средства; бог открывается только в самом человеке, а внешняя природа полностью обезбожена и обездушена: все, что в ней может быть гармоничного и прекрасного, вносится в нее, по Фихте, самим человеком.

2. Проблема радикального зла

Оценке внешней природы у Фихте соответствует и оценка природного начала в самом человеке. С особенной наглядностью это проявляется в фихтевском решении традиционной проблемы радикального зла в человеке. Проблема радикального зла занимала важное место в философии Канта. Это и понятно. В отличие от Руссо и других просветителей, Кант рассматривает человека как существо не просто природное, но как принадлежащее двум разным мирам: эмпирическому миру природы и умопостигаемому миру свободы. По этой причине Кант не мог объяснить зло в человеке только указанием на внешние обстоятельства. Как существо умопостигаемое, человек у Канта не зависит от внешней среды, а, напротив, эта среда определяется, как убежден Кант, самим человеком. Источник зла Кант видит в испорченности самой человеческой воли.

Фихте и тут следует Канту. Как и Кант, он постулирует, что в человеке соединены чувственное и духовное начала, природное начало и начало свободы. Долг человека в том, чтобы подчинить природное в себе и вне себя нравственным целям, чтобы преодолеть чувственные склонности, и, поскольку их нельзя совсем уничтожить, так как человек ведь есть конечное существо, необходимо

стремиться поставить их на службу более высокому, духовному, началу.

Однако здесь возникает препятствие, лежащее в самой сущности природы. «Природе вообще как таковой, — пишет Фихте, — следует приписать силу косности» (vis inertiae). «...Природа как таковая, как *не-Я* и объект вообще, имеет только покой, только бытие: она есть то, что есть, и постольку ей нельзя приписать никакой деятельной силы. Но для того, чтобы существовать, она должна иметь некоторую степень тенденции или способности оставаться тем, что она есть. Если бы она этой тенденции не имела, то она ни одного мгновения не сохраняла бы свой облик, непрерывно изменялась бы, а стало быть, не имела бы собственно никакого облика и не была бы тем, что она есть. Если теперь на нее будет действовать противоположная сила, то она (природа) с необходимостью будет противиться, всеми своими силами стараясь остаться тем, что она есть; и благодаря этому отношению к противоположной деятельности то, что до сих пор было только косностью, само станет деятельностью. .» (11, *2*, 593—594).

Вот эта косность, инерция природы характерна и для человека как чувственного, эмпирического индивида. Она-то, по Фихте, и есть в человеке изначальное, коренное зло. Это не негативное, а позитивное начало; оно представляет собой, так сказать, положительную силу зла. Инерция природы сказывается в противлении всему тому, что вырывает человека из того состояния, в котором тот в данный момент пребывает, в тенденции сохранить привычную жизненную колею. Только так, по Фихте, можно объяснить явление, характеризующее обычно человеческое поведение: возможность привыкания и склонность к привычному. «Любой человек, даже самый сильный и деятельный, имеет свою рутину и всю жизнь должен с нею бороться. Такова сила косности нашей природы. Даже правильность и упорядоченность жизни большинства людей есть не что иное, как эта склонность к покою и к привычному. Всегда очень трудно от нее освободиться» (там же, 594).

По своей изначальной сущности человек, согласно Фихте, свободен; но в действительности он находится в полной зависимости от своей инертной природы; для того, чтобы стать свободным и в действительности, человек

должен вырваться из присущего ему косного состояния,— но где та сила, на которую он должен опереться, чтобы достигнуть этого? «Скована именно сама его свобода; а сила, с помощью которой он мог бы себе помочь, в союзе против него. .Он должен извлечь из себя эту силу посредством одной только воли; но как ему обрести хотя бы только эту волю, как оказать на самого себя это первое давление? Где в его *состоянии* то место, из которого он мог бы создать эту силу? Абсолютно нигде. Если рассматривать дело естественным образом, то совершенно невозможно, чтобы человек сам себе помог; таким образом, он не может стать лучше. Его могло бы спасти только чудо, которое, однако, должен совершить он сам» (там же, 595).

Таким образом, косность, по Фихте, есть «истинное, врожденное, лежащее в самой человеческой природе радикальное зло. Человек *ленив*, совершенно правильно говорит Кант», — подтверждает Фихте (там же, 596). Именно из этого коренного зла, говорит Фихте, происходят основные человеческие пороки: «. . .Леность — источник всех пороков. *Как можно больше наслаждаться, как можно меньше делать* — это задача испорченной природы. Нет спасения для человека до тех пор, пока эта естественная косность не будет счастливо побеждена и пока человек не найдет в деятельности, и только в деятельности, своих радостей и своего наслаждения» (5, 129). К тяжелым и с трудом преодолеваемым порокам Фихте относит трусость; этот порок тоже имеет свой источник в инертности. «Трусость есть косность, мешающая нам утверждать нашу свободу и самостоятельность в наших отношениях с другими» (11, 2, 596). Из трусости с необходимостью рождается лживость. «Лжив только трус. Мужественный человек не лжет и не является лживым если не из добродетели, то из гордости и силы характера» (там же, 597).

Итак, все пороки вытекают, согласно Фихте, из инертности, которая есть неотъемлемое свойство самой природы, а потому человек как природное существо ей всегда подвержен. Человеческая воля добра; зло коренится не в ней, а в естестве. Такой вывод является вполне последовательным: ведь с самого начала природа у Фихте выступает как нечто противоположное нравственному началу, духу; правда, она не обладает активностью сама

по себе, она пассивный материал для преодоления, но оказывается, что у самой пассивности, каковой является природная масса, есть своя обороняющаяся сила, своя, так сказать, активность. И когда деятельность направляется против пассивности природного бытия, против его стремления к неподвижности и покою, то природное бытие, стремясь сохраниться, оказывает весьма сильное сопротивление деятельности.

Фихте развивает принципы кантовской этики, в которой нравственное начало тоже живет преодолением чувственной склонности. Отсюда Кант делает парадоксальный вывод: если человек по своей склонности делает то, что велит ему долг, то нравственная его заслуга меньше, чем у того, кто выполняет долг вопреки склонности. И понятно: первому не приходится ничего преодолевать. Этот героический принцип самопреодоления у Фихте еще больше углубляется. Канту вряд ли пришло бы в голову утверждать, что даже упорядоченность и правильность образа жизни есть проявление радикального зла в человеческой природе; его собственный образ жизни, судя по всему, был в высшей степени упорядоченным.

Отчего возникло это различие между Кантом и Фихте? Ведь предпосылки нравственной философии являются у них общими: оба видят цель нравственного деяния в преодолении чувственной природы индивида; оба рассматривают духовное существо — человека как умопостигаемого — в качестве цели самой по себе; оба настаивают на всеобщности нравственного закона; оба, наконец, ставят практический разум выше теоретического и исходят из принципа автономии воли как высшего закона для человека.

Однако между учением о нравственности Канта и Фихте есть различие, и вызвано оно тем, что роль практического начала и место его в системе Фихте несколько изменились. А именно, сняв принципиальную границу между практическим и теоретическим разумом, Фихте, как мы уже отмечали, превратил принцип деятельности в универсальный; в результате деятельность как таковая выступила в качестве высшей ценности. «Действовать! Действовать! — вот для чего мы существуем, — говорит Фихте. — Будемте радоваться при виде обширного поля, которое мы должны обработать! Будемте радоваться тому, что мы чувствуем в себе силы и что наша задача

бесконечна!» (5, 132). Деятельность как таковая не может быть злом; зло — это бездеятельность. Данность, бездеятельность, выступает в теории познания как превращенная деятельность, как иллюзия, лишенная реальности, в этике она предстает как зло. Если теоретик, принимающий вещное бытие за что-то реально существующее, впадает в заблуждение (гносеологический грех), то индивид, впадающий в это заблуждение в сфере практической, совершает зло. Если деятельность — благо, то бездеятельность — зло, а склонность к бездеятельности — изначальное зло в человеческой природе. Правильно отмечает Г. Геймсет: «Актуализм, определивший фихтевское понимание всего духовного, обнаруживает здесь его ценностную тенденцию: чистая деятельность, самодеятельность как таковая есть основная этическая ценность» (71, 151).

Кант, как известно, отделил науку от практической сферы и признал за ней самостоятельное значение, хотя и ограниченное познанием только эмпирического мира. Фихте такое самостоятельное значение науки по существу отменяет. Последняя цель всякого научного изыскания — это воспитание человеческого рода; ученый — это учитель нравственности прежде всего. Главная задача науки наук — философии состоит, по Фихте, в открытии той истины, что реально нет ничего, кроме деятельности, а целью деятельности является совершенствование человеческого рода, все большее приближение к нравственному идеалу. Поэтому Фихте вполне логично приходит к выводу, что зло коренится в косности человеческой натуры. Но как же найти выход из создавшегося затруднения, как помочь человеку справиться со своей косностью? Ведь только чудо, по словам Фихте, могло бы спасти его, если бы он был предоставлен самому себе. Значит, помощь может прийти к человеку только извне* «Индивидуум должен увидеть себя в своем презренном облике и почувствовать отвращение к самому себе; он должен увидеть образцы, которые его возвысили бы и показали ему, каким он должен быть. Другого пути образования

---

* Аналогично рассуждает Фихте и в своей философии истории: здесь первичный импульс к свободе возникает со стороны особого народа — так называемого нормального народа.

не существует. Этот путь дает то, чего здесь недостает: сознание и импульс. Улучшение и возвышение зависят всегда, как это само собой понятно, от собственной свободы; кому эта собственная свобода и тогда не будет нужна, тому нельзя помочь» (11, 2, 598—599).

Помощь индивиду в борьбе с его собственной косностью может оказать, согласно Фихте, только положительная религия, главное дело которой — проповедовать нравственный образ жизни, призывать к преодолению пороков и показывать образцы высокого нравственного подвига. Но ни в коем случае нельзя при этом опираться на веру в авторитеты и на простое послушание, ибо эти средства укрепляют косность человеческой природы.

Таким образом, воспитание человеческого рода, согласно Фихте, является центральной задачей и будет оставаться таковой в силу изначальной косности человека. Ученый принимает в этом воспитании не меньшее участие, чем священник. В этом смысле Фихте рассуждает вполне в духе протестантизма: протестантский пастор, точно так же как и философ-идеалист, обращается с проповедью к своей пастве. И именно в проповеди оба видят основное средство воспитания человеческого рода, ибо проповедь непосредственно обращена к свободной воле индивида, к его совести. Никакие иные средства давления на него считаются недопустимыми; протестантизм гораздо больше надежд возлагает на духовную силу человека, чем католическая и православная церковь, а потому и более непримирим к его слабостям. Бренная плоть и ее слабости — это, по Фихте, главный враг духа; природа — это всегда то, что надо победить, покорить, усмирить. Фихтевское отношение к природе в этом смысле является глубоко протестантским, в известном смысле даже более протестантским, чем кантовское. «Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния» (4, 67).

Но не только проповеднику, писателю-моралисту и моралисту-философу Фихте отводит важную роль, в дальнейшем он приходит к мысли о том, что в деле воспитания человеческого рода большую роль играет также государство. У государства, таким образом, есть, согласно Фихте, высокая нравственная миссия: оно должно взять в свои

руки национальное воспитание* В. Виндельбанд отмечает близость Фихте к Платону в этом вопросе: «. . .позднее Фихте выставил очень близкое к платоновскому требование об абсолютном праве и абсолютном долге государства по отношению к воспитанию. Так же как и Платон, он вполне последовательно считает, что то сословие, которое служит носителем образованности и руководит воспитанием, не только должно вообще входить в состав государственных учреждений, но еще и является его самой важной составной частью» (18, 185).

Таким образом, в решении проблемы радикального зла Фихте в ранних своих произведениях существенно отступает от Канта. Если Кант считал человеческую природу (т. е. чувственное начало в человеке) саму по себе ни доброй, ни злой, а скорее нейтральной по отношению к нравственным ценностям, то Фихте рассматривает именно природное начало в человеке как корень зла в нем. Здесь сказался крайний моральный ригоризм молодого Фихте: поскольку нравственный закон осуществляется через преодоление чувственной склонности, то последняя и выступает источником всех зол и пороков. Фихте оказался еще большим «антиприродником», чем даже Кант: принцип деятельности, понятой как осуществление морального долга, не только низвел природу до роли косного начала, которое надо преодолеть, но и объявил ее началом антинравственным.

Но проходит некоторое время, и Фихте начинает размышлять над той же проблемой, которую обсуждал до него Кант: он задумывается над двойственной сущностью человеческой воли. В следующем разделе мы рассмотрим этот новый этап в развитии философии Фихте.

3. Воля и интеллект

Практический разум, т. е. воля, согласно Фихте, играет определяющую роль по отношению к теоретическому — интеллигенции. У Канта воля и интеллект выступали как две способности, каждая из которых имела собственный фундамент. Поскольку у Фихте принцип

---

* Анализ фихтевской теории государства дал в своей работе М. Бур (см. 16). Правда, воспитательная функция государства, как ее понимал Фихте, осталась в книге Бура несколько в тени.

автономии воли становится верховным началом для обеих способностей, то воля становится основой также и познания. То, что обладает очевидной истинностью для нашей воли, Фихте называет *убеждением*. Нравственный закон, непреложный для нас как свободных существ, согласно Фихте, гласит: «Поступай всегда в соответствии с твоими убеждениями». Убеждение, или вера, обладает непосредственной достоверностью; оно коренится в чистом *Я*, а не в *Я* эмпирическом, всегда подверженном изменениям. Если наше эмпирическое *Я* находится в гармонии с чистым *Я*, то человек чувствует, что он действует в соответствии со своим назначением; если же эта гармония нарушается, то он чувствует угрызения совести. Совесть, по Фихте, — это чувство, указывающее на отношение нашей деятельности к нашей абсолютной свободе. Поэтому Фихте предлагает следующую формулу категорического императива: «Поступай по твоей совести». «Совесть, — пишет Фихте, — не ошибается и не может ошибаться, ибо она есть непосредственное сознание нашего чистого изначального *Я*, за пределы которого не выходит никакое другое сознание; она не может быть проверена и оправдана никаким другим сознанием; она сама — судья всех убеждений и не признает над собой высшего судьи» (11, *2*, 568).

Возведение совести в ранг высшего критерия истины связано у Фихте с требованием исходить из очевидности. Твердое убеждение — это не результат теоретического познания, а непосредственная *нравственная очевидность*. «Сомневаюсь ли я или же уверен — это зависит не от аргументации, правильность которой опять-таки нуждалась бы в некотором новом доказательстве, а это доказательство — опять-таки в новом и так до бесконечности, а от непосредственного чувства, — пишет Фихте. — Только таким образом можно объяснить субъективную достоверность как состояние души (des Gemüts). Но чувство достоверности есть всегда непосредственное согласие нашего сознания с нашим изначальным *Я*; иначе и быть не может в философии, которая исходит из *Я*. Это чувство никогда не обманывает, ибо оно, как мы видели, имеется налицо только при полном согласии нашего эмпирического *Я* с чистым, а последнее есть наше единственное истинное бытие, и все возможное бытие, и вся возможная истина» (11, *2*, 563).

Таким образом, корень всякой непосредственной достоверности — в практическом, т. е. нравственном, *Я*, а поскольку вся наука и философия основаны на непосредственной достоверности, как на своем фундаменте, то, стало быть, нравственное *Я* и есть этот фундамент. «Лишь поскольку *Я* — моральное существо, для меня возможна достоверность, ибо критерий всякой теоретической истины сам не может быть теоретическим. Теоретическая способность познания сама не может себя критиковать и удостоверять, это может практическая способность, основываться на которой — наш долг. Данный критерий является всеобщим, имеющим силу не только для непосредственного познания нашей обязанности, но и вообще для всякого возможного познания, поскольку на самом деле не существует такого познания, которое по меньшей мере косвенно не имело бы отношения к нашим обязанностям» (там же, 563—564).

Таким образом, интеллект в своих последних предпосылках определяется волей; поскольку же в основе воли лежит у Фихте закон долженствования, то этот закон составляет фундамент также и теоретического познания. Всякое познание черпает свою последнюю достоверность в нравственности — такова точка зрения Фихте. Не случайно поэтому назначение ученого Фихте определяет в конечном счете как нравственную задачу совершенствования человеческого рода; эта задача вовсе не привязана извне к теоретическим изысканиям ученого, а лежит в самой их основе, руководит ими и направляет их.

Убеждение Фихте в примате нравственно-волевого начала в значительной мере разделялось неокантианцами баденской школы. Г Риккерт развивает тезис Фихте о воле как фундаменте всякого познания, утверждая, что в основе теоретического знания лежит акт *признания* — чисто практический акт. Он следующим образом комментирует учение Фихте о внутренней связи научного знания с нравственностью: «Лишь поскольку я есть моральное существо, для меня возможна достоверность, ибо критерий всякой теоретической истины сам не может быть теоретическим, он есть нечто практическое и основываться на нем — мой долг. А именно этот критерий есть нечто всеобщее, имеющее силу не только для непосредственного познания моего долга, но вообще *для всякого возможного познания*. Единственной твердой и последней основой

всего моего познания является мой долг. Правда, совесть не дает материала, последний доставляется только способностью суждения, а совесть — это не способность суждения. Но она дает очевидность, и этот род очевидности коренится только в сознании долга» (89, 8—9).

Примат практического разума над теоретическим впервые обосновал Кант, но Кант не пошел так далеко, как Фихте, потому что сферы практического и теоретического у него были разделены. Фихте, сняв это разделение, сомкнул обе сферы, еще более подчеркнув примат нравственного начала в человеке, примат воли.

Теперь нам должно быть понятно, почему Фихте объявил теоретическое знание само по себе лишенным какой бы то ни было реальности — иллюзией, грезой, миражем, а способность воображения, лежащую в основе теоретического знания, — творчеством беспрерывного потока образов, не больше того. Они оказываются всего-навсего игрой, которая начинается ничем и ничем кончается. Только практическое *Я* наполняет реальностью эту игру образов. «Я теперь нашел орган, посредством которого я постигну реальность моего влечения и вместе с тем, наверное, и всю вообще реальность. Этот орган не есть знание; никакое знание не может обосновывать и доказывать само себя; всякое знание в качестве своего основания имеет нечто более высокое, и это восхождение бесконечно. Этот орган — вера; добровольное удовлетворение естественно предносящимся нам усмотрением (Ansicht), потому что только при этом усмотрении мы можем исполнить свое назначение; вера впервые утверждает знание, и то, что без нее было бы только обманом, получает достоверность и поднимается до убеждения. Вера — это не знание, а решение воли придавать значение знанию» (11, *3*, 89—90). Именно утверждая примат воли над интеллектом, веры над знанием, Фихте заявляет: «Если только воля непоколебимо и честно направлена к добру, рассудок сам постигнет истину» (там же, 90). И в соответствии с этим приоритетом воли Фихте с большим недоверием относится к тому, что он называет умствованием, оторванным от веры: «Если же упражняется только рассудок, а воля остается в пренебрежении, то возникает лишь готовность мудрствовать и умствовать в абсолютной пустоте» (там же). Вот почему основную теоретическую способность — воображение Фихте прене-

брежительно именует способностью, создающей «пустые образы» (там же, 99).

Тут сказывается общность методологического требования Фихте и Декарта: оба кладут в основу философии принцип непосредственной достоверности. У обоих последняя самодостоверность выступает как основа достоверности всех остальных вещей. У обоих эта самодостоверность внутренне покоится на идее бога. Различие между ними, однако, состоит в том, что у Декарта эта самодостоверность является теоретической, а у Фихте — практической. Декартовская идея бога вырастает у Спинозы в натуралистический пантеизм; аналогично фихтевская идея бога как нравственного миропорядка выливается в пантеизм свободы, или моральный пантеизм.

Учение Фихте о примате воли над интеллектом оказало влияние на философское направление, которое называют волюнтаризмом, и прежде всего на Шопенгауэра. Однако само понимание воли у Фихте и Шопенгауэра совершенно различно. Воля Фихте — это *добрая воля*, воля к осуществлению добра; воля Шопенгауэра — это *слепое стремление*, стоящее «по ту сторону добра и зла», т. е. не имеющее никаких моральных характеристик. Нельзя в этом отношении не согласиться с Г. Риккертом. Вот что он пишет по этому поводу: «Философию, которая исходит из этого (из признания приоритета воли. — *П. Г.*), можно было бы, пожалуй, назвать «волюнтаризмом», потому что она рассматривает волю как последний базис также и всякого теоретического познания, но она отделена пропастью от того, что сегодня обычно называется волюнтаризмом. Она предоставляет воле наряду с интеллектом немало прав, поскольку признает значение воли в нравственной, религиозной, художественной, государственной жизни; однако она строго сохраняет нераздельное господство интеллекта в области философии» (89, 17). Риккерт не случайно подробно обсуждает этот вопрос. Как известно, он неоднократно выступал с критикой философии жизни, представители которой видели «грех» интеллектуализма в самой форме философии, в самом стремлении мыслить систематически. Обращаясь к Фихте, Риккерт тем самым хочет показать, что признание примата практического разума над теоретическим отнюдь не должно вести к изгнанию интеллекта из его собственной сферы — философии и науки. Фихте, говорит

Риккерт, «преобразует понятие интеллекта, т. е. признает оценивающую волю в самом интеллекте» (там же), но отнюдь не изгоняет сам интеллект. Неокантианское учение о нормативности ценностей для всякого знания тоже сложилось не без влияния Фихте. Эти принципы впоследствии позаимствовал также социолог М. Вебер, убежденный в том, что сама по себе наука есть лишь разработка средств, цели же перед ней ставит политик, религиозный деятель, пророк. Это — тоже рефлекс учения Фихте, писавшего, что «система знания необходимо есть система одних образов, без всякой реальности, значения и цели» (4, 123).

Как видим, влияние фихтевских идей было в Германии очень сильным и вышло далеко за пределы XIX в. Но в таких системах, как, например, у Шопенгауэра, фихтевское понятие воли получило совершенно иное истолкование. Воля Шопенгауэра хочет только хотеть и этим формально напоминает волю Фихте, которая «есть цель для себя самой». Однако это сходство формальное, ибо сущность воли у Фихте — стремление к преодолению чувственных склонностей, а у Шопенгауэра — стремление к их удовлетворению. У Фихте — нравственная, «добрая» воля, у Шопенгауэра — злая.

Однако формальное определение воли как цели для самой себя уже в учении самого Фихте привело к любопытному парадоксу; разрешение этого парадокса самим Фихте как раз демонстрирует его отличие от Шопенгауэра.

В «Философии нравственности» (1798) Фихте рассматривает последовательные этапы, какие проходит человек, поднимаясь от низших ступеней влечения к высшим. Вначале он определяется своими чувственными влечениями; если он определяется ими, не отдавая себе в этом отчета, он в сущности мало чем отличается от животного. Если же он начинает рефлектировать над своими чувственными влечениями, но в то же время еще подчинен им в своем поведении, то он уже сознательно делает своей целью собственное благополучие, обеспечивая себе удовлетворение чувственных склонностей. В этом случае, говорит Фихте, человек тоже поступает как животное, но животное рассуждающее, расчетливое. Но до тех пор, пока его желания как эмпирического отдельного индивида определяют его поступки, его максимой является не

закон свободы, а закон природы: эгоизм — вот его максима *.

На пути к освобождению от власти над ним природных, чувственных побуждений индивид может прийти к такому состоянию, когда он больше не будет зависеть от своих животных инстинктов. Он окажется господином своих страстей, приобретя самостоятельность и свободу по отношению к ним. Не всякий индивид обязательно проходит через это состояние, но каждый в принципе может его достигнуть. Человек при этом становится свободным от своих чувственно-эмпирических определений, но сама его свобода — *свобода от* — совершенно формальна; он уже не подчиняет себя закону природы, но еще не поднялся до подчинения закону нравственному, и в этом смысле о нем можно сказать, что он беззаконен, или, по-иному, что он *сам себе закон*. Но *сам себе* не как *чистое* (нравственное) *Я*, а как *Я эмпирическое*. А это значит, говорит Фихте, что содержание его деятельности определяется его эмпирической единичностью как таковой, его произволом. В сущности, максимой такого человека является по-прежнему эгоизм, но это — иного типа эгоизм, чем выше рассмотренный. Его максима — «неограниченное и беззаконное господство над всем, что вне нас» (11, *2*, 580.

Такова структура властолюбивого характера. Фихте показывает, что эта структура коренится в самой природе воли, взятой с ее формальной стороны — как самозаконного начала, которое не хочет зависеть ни от чего природного, а хочет, напротив, господствовать над всем, что вне его. «У человека нет определенного намерения (Vorsatz) — у него вообще нет намерения, а только слепое влечение, однако он действует так, как если бы у него было намерение подчинить все, что вне его, абсолютной власти своей воли, и это только потому, что он этого хочет. Совершенно ясно, что такой образ действий должен возникать из слепого и беззаконного стремления к абсолютной самостоятельности. Чтобы оценить эту максиму, ее надо сравнить с подлинно моральной максимой. По-

* Как и Кант, Фихте отличает максиму от нравственного закона. Нравственный закон объективен в том смысле, что «не зависит от свободы эмпирического субъекта. Максимой нечто становится только благодаря тому, что я, эмпирический субъект, свободно делаю это *правилом моего поведения*» (11, *2*, 574).

следняя, правда, тоже хочет свободы и независимости, но она приходит к свободе лишь постепенно и в соответствии с определенными правилами; она хочет, таким образом, не безусловной и беззаконной каузальности, а каузальности, подчиненной определенным ограничениям. Стремление же, о котором мы здесь говорим, требует каузальности безусловной и неограниченной» (там же, 580).

Таким образом, чтобы воля индивида стала свободной, ему, согласно Фихте, недостаточно научиться подчинять себе свои склонности. Нужно еще подчинить саму свою волю высшему началу — нравственному закону. Только тогда действия индивида будут нравственными. Интересно, что рассмотренный Фихте феномен беззаконной воли характеризуется им как *героический характер*. Такому духовному строю свойственна «независимость от всего вне нас; опора на самого себя. Его можно назвать героическим. Это — обычный духовный строй героев нашей истории. Но если посмотреть на него с моральной точки зрения, то он не имеет ни малейшей ценности, ибо он вырастает не из моральности. Более того, он опаснее, чем первый, просто чувственный» (там же, 584).

Здесь Фихте обнаруживает тот самый феномен слепой и беззаконной воли, которую впоследствии Шопенгауэр сделал исходным принципом своей философии, а Ницше спустя полстолетия довольно метко определил как «волю к власти». Как показывает Фихте, это действительно стремление к власти над всем существующим, стремление к самостоятельности как таковой, к господству ради господства. Фихте, как видим, отличил беззаконную волю от воли нравственной. Размышления Фихте над этим вопросом также послужили побудительным мотивом к переосмысливанию принципов философии деятельности. Ибо несомненно, что исходное положение наукоучения — принцип автономии *Я*, самотождественности *Я*, — содержит в себе два момента: *свободу Я от всего внешнего*, вещественного мира и *самостоятельность Я*. Кант, впервые выдвинувший в центр этического учения принцип автономии воли, подчеркивал важность и ценность именно этой *самостоятельности*. «. .В личности, — писал Кант, — правда, нет ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому ему подчиняется» (29, 4(1), 283). Воля потому и авто-

номна, т. е. самозаконна, что она сама *устанавливает* себе закон, а не получает его извне, от кого-то другого.

Фихте, сделавший закон автономии воли высшим принципом не только практического разума, но и всего разума в целом, не исключая и теоретический, обнаружил именно в этой самозаконности воли тот слабый пункт, в котором происходит перерождение воли из начала доброго в начало злое. И хотя в рамках философии деятельности изначальным злом естественно было объявлять косность человеческой природы (что Фихте и сделал), но он не обошел своим вниманием двойственный характер самозаконности. И этот вопрос настолько серьезно занимал Фихте, что в позднейших своих работах он даже по-новому разъясняет понятие свободы — центральное в его системе.

В теории практического разума Фихте остался, однако, открытым вопрос, без решения которого все его учение повисает в воздухе: мы имеем в виду вопрос о *другом Я* Для субъективного идеалиста Фихте именно этот вопрос является крайне важным, но и крайне сложным. Ведь Фихте выводит реальность природы из деятельности абсолютного *Я*; ну, а как быть с реальностью других человеческих существ, с реальностью других *Я*? Являются ли они таким же порождением *Я*, как и природный мир? Если да, то философу грозит солипсизм; если нет, то каким же образом эти *другие Я* получают свою реальность? Ведь другого начала, кроме единого абсолютного *Я*, Фихте не допускает, он не признает субстанциального характера человеческой души в той форме, как это признавал докантовский рационализм — Декарт, Мальбранш, Лейбниц.

Эта проблема тем острее встает перед Фихте, что с реальностью *чужого Я* связана главная тема его философии, ее нравственно-этический стержень. Чего требует от нас нравственный закон? Видеть в другом человеке цель, а не одно только средство. Но если другой человек — такое же порождение продуктивной способности воображения, как и природные вещи, то как же быть с нравственным законом? На протяжении нескольких лет Фихте размышлял над проблемой реальности *другого Я*. Он делал разные попытки выведения множественности индивидуальных *Я* из принципа наукоучения. Одну из таких попыток мы находим в «Основах естественного права» 1796 г.

Глава IV

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

1. Философия права и проблема *чужого Я*

Философия права составляет органический элемент наукоучения: в ней Фихте пытается решить те вопросы, которые ему не удалось решить ни в теоретическом, ни в практическом наукоучении. Прежде всего это вопрос о реальности чужого *Я*. Но не только. Поскольку человек в системе Фихте определяется не своей природой, а своей свободой, а философия права есть учение о предпосылках свободного действия людей, то именно в философии права разрешаются — помимо традиционно принадлежащих сюда проблем — также и те проблемы, которые прежде к сфере права никакого отношения не имели. Так, например, именно в философии права Фихте осуществляет выведение конечности человеческого существа, его индивидуальности. Здесь он, далее, выводит также понятие человеческого тела, показывая тем самым, что сама телесность человека есть категория *воли*, а не *природы*. Вместе с тем он устанавливает также чисто практический характер человеческой чувственности, чего не делал в такой степени Кант, оставляя место для «природного» определения чувственности как аффицируемости субъекта *вещью в себе*. В то же время «философия права» представляет собой раздел, где с особой ясностью выступают социально-политические воззрения Фихте: его представления о природе права и государства, о соотношении общества и индивида, его демократические симпатии и гражданский пафос.

Главный вопрос науки о праве, говорит Фихте, — это вопрос, «как возможна община (Gemeinschaft) свободных существ как таковых?» (11, 2, 89). Это тот вопрос, который был вынесен на повестку дня эпохи французской революцией (см. 160). Фихте — один из тех, кто стремится дать *теоретическое осмысление* практики буржуазной

революции. К Фихте в полной мере можно отнести слова Маркса, сказанные им о кантовской философии: его учение тоже можно считать *«немецкой теорией* французской революции» (1, *1*, 88). Тем более что и сами классики марксизма, несомненно, имели в виду не только одного Канта, а всю немецкую классическую философию, когда говорили о том, что в Германии теоретизировали по поводу того, что во Франции осуществляли практически *.

Философию права Фихте так же перерабатывал, как и остальные части своего наукоучения. Первый вариант философии права он издал в 1796 г. под названием «Основы естественного права в соответствии с принципами наукоучения». Позднее проблемы философии права исследуются им в сочинениях «Замкнутое торговое государство» (1800), «Основные черты современной эпохи» (1804—1805). Этому также посвящены лекции, читанные в 1812 и 1813 гг и изданные уже после смерти Фихте, «Система учения о праве» (1812) и «Учение о государстве, или об отношении первоначального государства к царству разума» (1813). Мы рассмотрим философию права Фихте, как она представлена в работе 1796 г а затем покажем, в каком направлении эволюционировали воззрения Фихте в дальнейшем.

Специфическим для фихтевского подхода к понятию права является его требование выделить область права как совершенно особую, отличную как от сферы природного бытия, так и от области нравственного. Правовое состояние, по убеждению Фихте, не является и принципиально не может быть *естественным состоянием* ** Фихте выступает как еще более резкий противник теории естественного права Руссо, чем Кант (см. 66, 385—405). С другой стороны, правовой закон не может быть выво-

---

* В «Святом семействе» читаем об этом: «Если г-н Эдгар на минуту сравнит французское *равенство* с немецким *«самосознанием»*, он найдет, что последний принцип выражает *по-немецки*, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что первый выражает *по-французски*, т. е. на языке политики и мыслящего наглядного представления» (1, *2*, 42).

** Фихте следует за Кантом, который, как Фихте убежден, в своем трактате «К вечному миру» (1795), в отличие от Руссо, не отождествляет «естественное право» и «естественное состояние». «Наша теория, — пишет Фихте, — полностью согласуется с утверждениями Канта, что состояние мира, или правовое состояние, не есть состояние естественное. . .» (11, *2*, 17).

дим и из нравственного закона; он занимает, таким образом, особое положение *между* законами природы и законами свободы. «Хотя правило права: ограничивай свою свободу понятием о свободе всех остальных лиц, с которыми ты вступаешь в контакт, — и получает новую санкцию для совести через закон абсолютного согласия с самим собой (нравственный закон), однако философское рассмотрение нравственного закона составляет предмет морали, а отнюдь не теории права, которая должна быть особой, независимой от других наукой» (11, *2*, 14).

Это промежуточное положение права, по-видимому, нелегко сохранить: не случайно в истории правовой науки мы видим попытки обосновать право, опираясь либо на природу, либо на нравственность и религию. Сам Фихте всего за несколько лет до написания «Основ естественного права», в работах 1792—1794 гг., склонен был сближать право и нравственность. В «Опыте критики всякого откровения» (1792) право в сущности выводится из нравственного закона, а в статьях «Требование от государей Европы свободы мысли» (1792) и «К исправлению суждений публики о французской революции» (1793) Фихте включает право в сферу нравственности, обозначая его как малый круг в большем круге.

Теперь же, напротив, он делает попытку найти разграничение между этими двумя областями — правом и нравственностью, или моралью (вслед за Кантом Фихте вплоть до своих работ 1805—1807 гг. рассматривал нравственный закон как требование морали, а потому не делал различия между ними, как это мы видим позднее у Гегеля). «В теории права нет речи о моральном обязательстве; здесь каждый связан лишь произвольным решением жить в обществе с другими; и если кто-то не хочет ограничивать свой произвол, то в области естественного права ему нечего противопоставить, кроме того, что он в таком случае должен удалиться из всякого человеческого общества» (там же, 15).

Правовой закон, утверждает Фихте, требует, чтобы человек, живущий в обществе с другими людьми, ограничивал свою свободу, тем самым позволяя наряду с его свободой существовать свободе других людей. Но правовой закон, продолжает он, вовсе не требует, чтобы человек жил в обществе именно данных людей: это результат его волеизъявления, от каждого зависит, хочет ли он

жить в этом определенном государстве или нет (см. там же, 18). *Но если он хочет жить в данном государстве*, то обязан соблюдать его законы.

Это рассуждение Фихте предполагает, что государство представляет собой результат договора между его гражданами, и в силу этого договора каждый обязан либо подчиняться установленным законам, либо избрать себе другое государство, законы которого ему более по душе. Эту договорную концепцию государства Фихте принимает вслед за Кантом. Такое понимание государства и его природы было широко распространено в XVIII в. в Германии, эту точку зрения защищал Кант. С таким пониманием государства тесно связана идея Канта о «праве всемирного гражданства» (29, *6*, 276), в духе которого и Фихте строит свою теорию государства в этот — еще «космополитический» — период своего развития. Социально-политические условия жизни европейских государств вплоть до конца XVIII в. давали возможность развивать идею о «всемирном гражданстве». Образ жизни и деятельности образованного сословия в той же Германии, представители которого в течение своей жизни неоднократно переезжали из одного университета в другой (в условиях раздробленной на мелкие государства Германии), служил реальной почвой для вышеприведенных рассуждений Фихте. Наполеоновские войны положили конец этому периоду развития Европы (см. 85), и под влиянием новых условий Фихте впоследствии (в «Речах к немецкой нации» и других работах) пересматривает договорную теорию государства.

Итак, право имеет свою особую сферу, в отличие от природы и нравственности. По словам одного из современных исследователей учения Фихте, «теория права, в противоположность учению о нравственности, никогда не имеет дела с чистым *понятием* сферы свободы, — она имеет дело с вопросом, как такое понятие может быть *реализовано*» (99, 83). И действительно, рассмотрение понятия свободы в наукоучении Фихте ведется, как мы знаем, вне связи с вопросом о том, как *может быть* осуществлен нравственный закон; последний *должен* быть осуществлен — такова альфа и омега фихтевской философии нравственности. В сфере права, напротив, речь идет о *реальных* условиях осуществления нравственного закона, а не о его *идеальном* содержании.

При этом, однако, право выступает как важное условие возможности самого *Я*, самосознания как первого принципа наукоучения в целом. Показать, в каком смысле право является необходимым условием возможности самосознания, — это и значит, по Фихте, дать теоретическую дедукцию понятия права. Посмотрим теперь, как осуществляет Фихте эту дедукцию.

Прежде всего нужно разрешить вопрос, который невольно возникает, когда мы слышим, что право — это условие возможности самосознания. И возникает потому, что до сих пор мы имели дело с самосознанием, выступающим как первое основоположение наукоучения, но ни разу не слышали от Фихте, чтобы именно в сфере права следовало искать условий осуществления самосознания. В связи с проблемой *первотолчка*, без которого невозможно само сознание, Фихте вывел нас из сферы теоретического *Я* и показал, что основания для *первотолчка* следует искать в сфере практического *Я*, в сфере воли, но, как мы помним, это была область *нравственности*, а не *права*, там мы имели дело с чистым *понятием* свободы, а не с условиями *реализации* этого понятия.

Казалось бы, уже в наукоучении 1794 г. были определены, таким образом, условия возможности самосознания — о чем же теперь идет речь в философии права?

А дело вот в чем. В понятии самосознания у Фихте оказались принципиально отождествленными два его аспекта: самосознание как теоретический акт, как мышление (или созерцание) собственного *Я*, которое, как утверждает Фихте, есть вневременное действие (а потому совершенно безразличное по отношению к определенному моменту времени, иначе говоря, индивид в *любой* момент времени может совершать акт самосознания), и самосознание как *самоопределение*, т. е. как действие *практического Я*, действие *воли*, которое, строго говоря, должно произойти в *определенный момент времени*.

Кант считал *самоопределение* человека, т. е. осознание человеком своего свободного *Я*, или, как он говорит, *характера*, событием, совершающимся *в определенный момент времени* и обязательно связанным с волевым решением. «Человек, который в своем образе мыслей сознает в себе характер, имеет этот характер не от природы, а каждый раз должен его иметь *приобретенным*. Можно даже допустить, что утверждение характера подобно не-

коему возрождению составляет какую-то торжественность обета, данного самому себе, и делает для него незабываемым это событие и тот момент, когда, как бы полагая новую эпоху, в нем произошла эта перемена. Воспитание, примеры и наставление могут вызвать эту твердость и устойчивость в принципах вообще не *постепенно,* а внезапно, как бы путем взрыва, который сразу же следует за утомлением от неопределенного состояния инстинкта. Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста» (29, *6*, 543—544). Если принять во внимание, что главным признаком наличия характера у человека Кант считает его правдивость как по отношению к самому себе, так и по отношению к другим людям, то станет ясно, что речь здесь идет о создании той самой *автономии воли*, которая лежит в основе всей сферы нравственного. Ибо требование *не лгать* — это первое и наиболее принципиальное требование этики, согласно Канту; лживость, отсутствие правдивости — корень испорченности человеческой природы, изначального зла в ней, как убежден Кант.

Мы привели здесь это соображение Канта совсем не для того, чтобы увидеть в нем аналогию фихтевской философии права с ее вопросом о самосознании человека как его самоопределении; у Фихте речь идет *не совсем об этом*, но здесь для нас существенно, что Кант решительно различал самосознание как трансцендентальную апперцепцию и самосознание как самоопределение, как автономию практического, нравственного *Я* и видел начало последнего в определенном моменте времени.

Что же касается Фихте, то он связал теоретическое самосознание с *практическим* в самом понятии *дело-действие* (Tathandlung) и объявил, что самосознание по существу имеет практическую природу. Тем не менее он так и не смог (да и не пытался) связать возникновение самосознания с определенной точкой во времени, т. е. связать идеальное понятие свободы с эмпирическими (историческими) условиями его реализации. Впервые эту задачу он поставил перед собой в философии права.

Если первый акт самосознания происходит вне времени и является трансцендентальным началом сознания, то второй происходит в определенный момент времени

и является эмпирическим началом сознания. Из первого акта самосознания Фихте развертывает, как мы знаем, бытие природы, поскольку *не-Я* выступает как природа; из второго акта самосознания, с которым имеет дело философия права, он развертывает как бы бытие «второй природы» — мир правовых отношений разумных существ, т. е. мир межчеловеческих отношений.

Итак, исходное положение философии права Фихте гласит: «Конечное разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе свободной действенности» (11, 2, 21), т. е. такой, последнее основание которой лежит в нем самом. Свободная действенность *Я* определяет себя, полагая некоторый объект — *не-Я*, и этот объект ограничивает ее. Только в том случае, если действенность *Я* ограничивается объектом, само практическое *Я* выступает как *конечное* разумное существо.

Но для того чтобы ограничиваемое *Я* было *определенным эмпирическим индивидом*, необходимо, чтобы ограничивающее его *не-Я* было *определенным эмпирическим предметом*. А полагание *определенного* предмета может иметь место только в *определенный* момент времени: оно должно происходить в тот или иной эмпирически фиксируемый момент времени, а не *вообще*. Чем же определяется этот момент времени? Объектом он определяться не может — в этом случае последнее основание действенности *Я* лежало бы не в нем самом, что невозможно по определению, ибо тогда это была бы не практическая деятельность, а теоретическое созерцание. Значит, этот акт полагания должен быть объяснен из самого действующего *Я* и в то же время не может быть объяснен из него, ибо ведь это акт полагания *границы* для его деятельности. Как может сама деятельность полагать себе границу?

Как видим, в философии права воспроизводится тот же методологический прием, который мы уже рассмотрели в общем наукоучении Фихте. Но здесь подлежит решению другая задача.

Нужно найти объект, который определяет индивида к самоопределению. Налицо противоречивое требование: как может что-то извне побудить человека к самоопределению? Самоопределение ведь может быть только свободным актом, т. е. актом самого сознания. И в то же время он не может быть осуществлен без *внешней при-*

чины. «Описанное воздействие, — говорит Фихте, — было необходимым условием всякого самосознания; если оно совершается, то налицо и самосознание.. Поскольку описанное воздействие есть нечто *ощущаемое*, оно есть некоторое ограничение *Я*, и субъект должен полагать его как таковое; но нет ограничения без чего-то ограничивающего. Поэтому субъект должен, поскольку он положил ограничение, полагать также нечто *вне себя* как основание определения этого ограничения.. Но это воздействие есть нечто *определенное*, и через полагание его как определенного полагается не только основание вообще, но некоторое *определенное* основание. Что же это должно быть за основание, какие признаки должны быть ему. присущи? Воздействие было понято как некоторый призыв субъекта к свободной действенности. .» (там же, 39—40).

Призыв к свободной действенности, поскольку он идет извне, удовлетворяет первому требованию; поскольку же он не принуждение, а именно призыв, он воздействует не как внешняя механическая причина, т. е. не лишает субъекта свободы и самостоятельности. Именно призыв и есть причина, побуждающая человека к *эмпирически осуществляемому самоопределению.* Но призыв, что нетрудно понять, не может исходить просто от объекта: он может исходить только от другого субъекта (см. 61), а потому и приходится с необходимостью допустить существование других *Я*, вне и независимо от нашего самосознания.

Такое решение удовлетворяет условиям поставленной задачи: воздействие исходит *от субъекта* (что необходимо, для того чтобы это было *само*определение), но в то же время и *не от субъекта* (не от того субъекта, который самоопределяется): оно исходит от *Я* и не от *Я — от другого Я.*

Вот вывод Фихте: «Разумное существо не может полагать себя как таковое, если к нему не обращается призыв к свободному действию. Но если совершается такой призыв к его свободному действию, то оно должно с необходимостью полагать разумное существо вне себя как причину этого призыва, следовательно, вообще полагать вне себя разумное существо. .» (там же, 42—43).

Итак, условием самосознания конкретного эмпирического существа, т. е. условием самоопределения конкретного индивида, может быть только наличие других ра-

зумных (свободных) существ. *Другое Я* является условием возможности меня самого как разумного существа — таково основное положение философии права Фихте. «Человек (как и все конечные существа вообще) только среди людей становится человеком; и так как он не может быть ничем другим, кроме как человеком, и не существовал бы совсем, если бы не был им, то из этого следует, что *если вообще должны быть люди, то должны быть многие*» (там же, 43).

Так в немецком идеализме с помощью идеалистической аргументации доказывается тезис о том, что человек по самой своей природе есть существо социальное и что никакой изолированный человек (Робинзон) в принципе невозможен (см. 94). Фихте формулирует эту мысль так: «Понятие человека, следовательно, не есть понятие единичного [индивида], ибо таковой немыслим, а есть понятие рода» (там же, 43).

Отмечая специфику фихтевского доказательства невозможности существования изолированного, отдельного человека, т. е. доказательства общественной (или, как говорит Фихте, «родовой») природы человека и человеческого сознания, мы должны подчеркнуть здесь два момента. Прежде всего — *идеалистический характер* самой дедукции другого *Я*. Верный своим исходным принципам, Фихте, как мы видели, и здесь начинает выведение из *самосознания*, этой исходной точки его субъективно-идеалистической конструкции. Как в теоретическом наукоучении из самосознания Фихте пытается вывести всю природу, весь чувственный мир, так в философии права из самосознания же, но взятого в другом аспекте, он выводит другие самосознания — задача, вообще говоря, самая трудная для философа, отправляющегося от *Я* как высшей достоверности, еще более трудная, чем выведение из *Я* природного объекта.

Вторым моментом, характерным для дедукции *другого Я* у Фихте, является то, что эта дедукция опирается на сферу *практического Я*, а не *Я* теоретического. Не созерцание открывает мне существование других, таких же самосознательных, как и я, существ, и не путем теоретического мышления я узнаю (умозаключаю) об их существовании — последнее открывается мне, и притом с необходимостью, вне всяких сомнений и колебаний в моем практическом действовании. В этом отношении Фихте

в идеалистической форме выразил ту мысль, которую впоследствии материалистически переосмыслил Маркс: «Общественная жизнь является по существу *практической*» (1, *3*, 3). Не следует только при этом забывать, что само понятие *практического* у Фихте существенно отличается от марксовского: под *практическим* Фихте, как мы уже неоднократно подчеркивали, понимает сферу нравственного действия, а не материально-производственную деятельность, как Маркс. Потому Маркс и говорит, что «*деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (там же, 1).

Прежде чем рассмотреть дальнейший ход рассуждений Фихте в философии права, остановимся еще на одном вопросе. Мы уже отмечали, что Фихте решительно отделяет сферу права и сферу нравственности, и приводили его аргументы в пользу такого отделения. Однако в связи с проблемой *другого* становится не вполне ясным, в какой все-таки мере справедливо такое жесткое разделение этих двух областей. Ибо как Кант, так и сам Фихте и в более ранних, и в более поздних своих произведениях связывает *вопрос о другом Я* с основным законом нравственности — категорическим императивом * Приведем в этой связи рассуждение Фихте в «Назначении человека» — работе, написанной всего 4 года спустя после «Основ естественного права»: «В пространстве предносятся мне явления, на которые я переношу понятие меня самого: я мыслю их как подобные мне существа. Правда, последовательное умозрение привело или приведет меня к тому, что эти мнимые разумные существа вне меня — не что иное, как продукты моей собственной представляющей деятельности. Но голос моей совести взывает ко мне: чем бы ни были эти существа в себе и для себя, ты должен обращаться с ними как с существующими для себя, свободными, самостоятельными, вполне независимыми от тебя существами. Почитай их свободу; относись к их целям с любовью, как к своим. Так должен я действовать; если я даже только задумал повиноваться

* На эту сторону дела недостаточно внимания обращают буржуазные исследователи. Так, М. Тейниссен в своей работе, посвященной проблеме интерсубъективности, упускает из виду этот аспект вопроса о *другом Я* у Фихте (см. 97).

голосу своей совести, то все мое мышление *должно* быть направлено, *будет* направлено и необходимо вынуждено будет направляться на такую деятельность» (4, 81). Последовательное умозрение, как показывает Фихте, не может убедить нас в реальности других разумных существ. Только «голос совести», т. е. практического разума, в состоянии открыть нам глаза на подлинную реальность чужой души. Только внимая голосу совести, говорит Фихте, «я всегда буду считать эти подобные мне существа существующими для себя независимо от меня, ставящими и осуществляющими цели существами; с этой точки зрения я не буду в состоянии иначе смотреть на них, и прежнее умозрение исчезнет перед моими глазами, как пустое сновидение. *Я мыслю* их как подобные мне существа, сказал я сейчас; но, строго говоря, не благодаря мысли они впервые представляются мне как таковые. Голос совести, веление: здесь ограничивай свою свободу, здесь признавай и чти чужие цели — вот что лишь преобразуется затем в мысль: здесь несомненно и по истине есть и само по себе существует подобное мне существо. Чтобы иначе смотреть на эти существа, я должен сперва отвергнуть голос моей совести — в жизни, затем отрицать его — в умозрении» (там же).

Согласно Фихте, мы не *познаем*, а *признаем* существование других подобных нам существ; с теоретической точки зрения никогда нельзя доказать этого, но нравственный закон, т. е. наша совесть, категорически требует *признания* в других людях таких же свободных и самостоятельных субъектов, как и мы сами. Иначе говоря, из содержания категорического императива, нравственного закона вытекает существование других *Я* — вот что не устает повторять Фихте в приведенном отрывке. Кстати, именно сам Фихте здесь продемонстрировал, что если ограничить наукоучение лишь теоретической сферой, то его исходное основоположение — *Я есмь Я* — с необходимостью приведет к отрицанию реального существования и внешнего мира, и других людей, приведет к солипсизму, т. е. к убеждению, «что эти мнимые разумные существа вне меня — не что иное, как продукты моей собственной представляющей деятельности».

Для нас же здесь особенно существенно то, что Фихте дает в сущности два разных способа признания *других Я* — через нравственный закон и через внешний призыв

как причину к эмпирически осуществляемому самоопределению. Нет сомнения, что эти два способа должны и внутренне быть между собой связаны, но этой связи мы пока не видим, поскольку Фихте озабочен в своей философии права как раз различением этих двух областей практического.

В чем же лежат мотивы такого разделения права и нравственности? Видимо, одной из причин такого разделения является стремление Фихте в рассматриваемый период поддержать идею разделения церкви и государства — церкви как института нравственного воспитания и государства как правового института (см. 57). Вопрос о формах связи государства, осуществляющего правовой порядок, с «республикой ученых», имеющей целью воспитание человечества, и церковью, которая рассматривалась Фихте как хранительница нравственности, всю жизнь волновал Фихте, и он вновь и вновь возвращался к нему в своих сочинениях и лекциях. Это вполне естественно для философа, жившего в эпоху бурных событий французской революции и наполеоновских войн, да к тому же поставившего этические проблемы в центр своего внимания.

Вернемся, однако, к рассмотрению философии права Фихте. Полученный немецким философом вывод гласит: человек становится человеком только среди других людей. Ибо только извне может быть обращен к нему призыв самоопределиться, т. е. стать свободным и разумным существом. Возникает вопрос, что же это за призыв? Как он осуществляется реально, т. е. эмпирически? Фихте отвечает на этот вопрос: «Призыв к свободной самодеятельности есть то, что называют воспитанием. Все индивиды должны быть воспитаны в людей (müssen zu Menschen erzogen werden), другим путем они не могут стать людьми» (11, *2*, 43).

Как видим, проблема воспитания, столь важная вообще для XVIII века — века Просвещения, у Фихте оказывается в центре внимания именно потому, что воспитание играет у него очень ответственную роль: оно есть средство превращения еще полуживотных индивидов в *людей*, т. е. превращение существ природных в свободные существа. Не случайно проблеме воспитания Фихте посвятил так много своих работ.

Правда, при строго теоретическом подходе к вопросу

естественно спросить: а кто же осуществил «первое» воспитание, кто впервые воззвал к человеческой свободе? На этот вопрос в философии права Фихте по существу нет ответа. Но спустя 9 лет в своем цикле лекций по философии истории — «Основные черты современной эпохи» — Фихте вводит с целью ответа на этот вопрос понятие «нормального народа». Сам Фихте, видимо, не считает ответом ту мифологему, которую он предлагает читателю. «При этом у каждого напрашивается вопрос: если необходимо должно быть допущено начало всего человеческого рода и, следовательно, первой человеческой пары. то кто же воспитал эту первую пару? А они должны были быть воспитаны, ибо приведенное доказательство является всеобщим. Их не мог воспитать человек, так как они были первыми людьми. Следовательно, необходимо, чтобы их воспитало другое разумное существо, которое не было человеком. О них заботился некий дух, точно так, как это представляет древнее почтенное свидетельство, которое вообще содержит самую глубокомысленную, самую возвышенную мудрость...» (11, *2*, 43—44).

Позднее Фихте отказался от простой ссылки на Библию, но вопрос о «начале человеческого рода» всегда считал неразрешимым с помощью антропологического и исторического исследования и относил его к тем вопросам, которые должны быть рассмотрены не с помощью позитивной науки, а с помощью философского построения. Об этом у нас подробнее пойдет речь в следующем разделе.

Интересно сравнить Фихтево учение о признании с гегелевским: если первый дает понятию признания нравственное истолкование (даже в философии права), то последний толкует его иначе.

Вопрос о *признании* у Гегеля выступает в *плане борьбы за признание*, и в этом смысле его подход к проблеме философии права можно считать радикально отличающимся от фихтевского. Там, где у Фихте идет речь *о добром влиянии* воспитателя на воспитуемого, у Гегеля мы находим рассуждение о борьбе не на жизнь, а на смерть — диалектику господина и раба.

Согласно концепции Фихте, человека *призывают* быть свободным, т. е. ограничивать свою деятельность, чтобы не препятствовать свободе также и других людей; согласно Гегелю, человек в суровой борьбе с другими завоевы-

вает себе признание, т. е. право быть свободным в определенной сфере деятельности. О существовании других разумных существ, других *Я*, по Фихте, человек узнает через *призыв* к нему быть свободным; по Гегелю, напротив, он узнает о них потому, что они *ограничивают* его свободу, которую он должен отстоять в борьбе за признание. Это различие коренится в совершенно разных принципах построения философской системы у Фихте и Гегеля. Мы знаем, что Гегель критиковал Фихте за то, что последний исходит из принципа непосредственной достоверности. И в самом деле, исходное положение у Фихте — это непосредственная очевидность $Я = Я$, непосредственная данность самосознания. Последнее не может быть выведено ни из чего другого, ибо оно само — залог всякой возможной достоверности, согласно Фихте. Но спрашивается, как это связано с учением о признании? Есть ли тут в действительности связь? Есть, и довольно прямая. Мы видели, что свою философию права Фихте начинает с требования *не связывать естественное право с естественным состоянием*, т. е. не выводить правовой порядок из естественного состояния. Почему? Да потому что это означало бы выведение свободы из природы, выведение высшего из низшего, а правило мышления Фихте гласит: высшее никогда не может возникнуть из низшего, напротив, из высшего можно объяснить (вывести) низшее. Раз свобода (и правовое состояние, которое, правда, еще не вполне свобода, но условие реализации свободы, как полагает Фихте) не может быть выведена из природы, то, стало быть, она должна существовать всегда, она не может эмпирически возникнуть. Не случайно же Фихте начинает дедукцию права, отправляясь опять-таки от самосознания, от самополагания себя свободным существом. А раз самосознание должно существовать всегда, значит, всегда самоопределение человеческого существа должно было осуществляться через призыв к нему другого свободного существа, и никак иначе. Вот почему в своей философии истории Фихте, как увидим далее, вводит понятие «нормального народа» — того, который «с начала времен» служил как бы «воспитателем» человеческого рода, пребывавшего первоначально в естественном состоянии.

У Гегеля предпосылки его философии права совсем иные. Гегель не считает принцип непосредственной досто-

верности верховным принципом своего мышления, поэтому он и не начинает с самосознания. Гегель выводит правовое состояние из естественного, его здесь не пугает, что он выводит тем самым высшее из низшего. А почему не пугает? Разве Гегель не разделяет с Фихте убеждения в том, что высшее не может развиться из низшего? Конечно же, разделяет, но различие между ними состоит в следующем: Гегель потому так спокойно «дедуцирует» право из борьбы индивидуальных эгоизмов, что все историческое развитие у него уже заранее «обеспечено» внеисторически совершающейся «жизнью» понятия, т. е. в понятии все это развитие уже произошло, и понятие-то как раз и есть то высшее, по сравнению с чем вся эмпирическая история как целое есть нечто низшее, как бы вторичное, — весь ее ход уже как бы предрешен заранее, так что «опасности» вывести высшее из низшего, сознание из бессознательного для Гегеля вовсе нет. На место принципа непосредственной достоверности Гегель ставит логическое опосредствование, и в этом его важное отличие от Фихте.

Итак, самоопределение субъекта, его превращение в разумное, свободное, т. е. самодеятельное, существо невозможно без допущения существования множества свободных существ. Но этого мало: Фихте далее утверждает, что не только самосознание невозможно без воздействия *другого Я*, но невозможен без этого и мир объектов. Тот мир, который называется объективным миром, конституируется, согласно Фихте, только потому, что существует множество самосознательных субъектов, «миром» которых он является. «Если есть человек, то необходимо есть и мир. Таким образом разрешен вопрос об основании реальности объектов» (там же, 44). В каком смысле «объективный мир» может возникнуть только для «многих *Я*», а не для изолированного единичного субъекта, очень наглядно поясняет ученик Фихте (до 1800 г. он еще был по преимуществу его учеником) Шеллинг. «Мир, вообще говоря, становится для меня объективным лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции», — пишет Шеллинг. И аргументирует это положение следующим образом: «В действительном существовании объектов вне меня, т. е. независимо от меня, я могу убедиться лишь тем путем, что они будут продолжать свое существование даже в том случае, если выйдут из поля

моего созерцания. . Единственная объективность, которой мир может обладать, для индивидуума сводится к тому, что он может созерцаться интеллигенциями, вне этого индивидуума находящимися. Мир этот не зависит от меня, хотя и полагается только мною, ибо для меня он опирается на созерцание других интеллигенций. Общий им мир и составляет тот прототип, согласие которого с моими представлениями единственно и дает истину» (46, 293—295).

Шеллинг вообще с большим дидактическим талантом воспроизвел логику Фихте в своей «Системе трансцендентального идеализма». Подытоживая дедукцию *другого Я*, он пишет: «Из всего сказанного следует само собой, что разумное существо, пребывающее в полной изолированности, не только не может подняться до сознания свободы, но не в состоянии дойти даже до осознания объективного мира в качестве такового. Отсюда вытекает, что лишь наличие интеллигенций вне индивидуума и никогда не прекращающееся взаимодействие с таковыми ведет к завершению сознания в целом со всеми его определениями» (там же, 295).

Так в немецком идеализме вызревает и формулируется тезис об *общественной природе сознания*. Тут нужно внести еще одно разъяснение. Мы знаем, что не только Фихте, но и Кант, и докантовский рационализм не приписывали индивидуальному сознанию прерогативы истинного знания. У Канта весьма жестко проведено различие эмпирического (индивидуального) и трансцендентального субъекта, и только благодаря трансцендентальному субъекту возможно всеобщее и необходимое знание. Такое же, хотя и не всегда последовательно осуществляемое (в силу больших объективных трудностей), различение эмпирического *Я* и *Я* трансцендентального мы находим и у Фихте; правда, здесь это различение осложнено тем, что у Фихте появляется *абсолютное Я*, которое в одном отношении тождественно трансцендентальному *Я* Канта, а в другом — выходит за его рамки и отождествляется с самим абсолютом. Но хотя трансцендентальный субъект — это не отдельный индивидуум, а некоторое *родовое сознание*, тем не менее его нельзя еще в собственном смысле назвать *общественным сознанием*. Последнее понятие является результатом рассмотрения взаимодействия индивидов как признающих друг друга свободными

и разумными существ, и оно впервые разрабатывается именно в философии права Фихте.

Сама возможность такой специфической постановки вопроса — о коллективной природе сознания, о невозможности для индивидуального сознания, вообще говоря, даже *быть сознанием* — возникла у Фихте благодаря тому, что, в отличие от докантовского рационализма (а отчасти — в отличие и от Канта), он целиком укоренил сознание человека в его *воле*, т. е. в *практически-нравственной* сфере, и лишил теоретическую способность человека — способность знания — всякой самостоятельности. «Воление составляет подлинную сущность разума... Практическая способность есть глубочайший корень *Я* .» (11, *2*, 25). В результате структура сознания должна была быть обоснована через принцип автономии воли, через нравственный закон, во-первых, и через естественное право, во-вторых. Иначе говоря, именно через социально-правовую сферу теперь шел путь к пониманию природы самосознания, что мы и видим здесь у Фихте. В такой резкой форме эта проблема перед Кантом еще не встала, потому что, как мы уже говорили выше, сфера теоретического разума у Канта сохранила известную самостоятельность, а вместе с ней сохранилась — хотя и в редуцированном виде — та форма обоснования возможности истинного знания, которая имела место в классическом рационализме XVII в. и которая укореняла человеческий разум в божественном разуме через понятие *естественного света* (lumen naturale).

Вот почему именно у Фихте впервые возникает понятие, которому впоследствии была суждена новая жизнь — уже в конце XIX и в XX в., — а именно понятие общественного сознания. Сам этот термин ни у Фихте, ни у Шеллинга еще не употребляется, но мысль о том, что только благодаря взаимодействию между индивидами возможно само сознание со всеми своими определениями, что сознание есть всегда *совместное знание*, — эта мысль явственно звучит в философии права Фихте. Не случайно именно эта его работа оказалась в центре внимания современной социологии; социологи, а не философы давно уже занялись исследованием философии права Фихте. Так, западногерманский социолог Хельмут Шельский посвятил специальную работу философии права Фихте, в которой, как он считает, Фихте строит теорию *гемайн-*

шафта (общности); с помощью трансцендентальной дедукции Шельский пытается на базе наукоучения создать концепцию *гемайншафта*, определяющего собой структуру индивида (см. 93, 15—17). Но в своем исследовании Шельский истолковывает фихтевскую теорию интерперсональности в духе тех умонастроений, которые характерны для немецкой литературы 30-х годов с ее постоянной темой — создания «подлинного гемайншафта» и которые не имеют ничего общего с «Основами естественного права» Фихте.

Философия права Фихте исследовалась также французским социологом Жоржем Гурвичем (см. 65). Рассмотрению «межличностных отношений» в работах Фихте отведено большое место в работе Вильгельма Метцгера, в которой рассматриваются правовые и общественно-политические учения представителей немецкого идеализма в целом (см. 86). Из последних работ на эту тему следует указать на произведение западногерманского социолога Цви Бача (см. 55).

2. Проблема индивидуальности и трансцендентальная дедукция человеческого тела

В философии права Фихте не ограничивается выведением *другого Я* и связанного с этим коллективного сознания. Он ставит перед собой еще и задачу показать, что человеческая индивидуальность, даже человеческое тело, представляет собой не природную, а *естественно-правовую* реалию. Это выведение Фихте осуществляет, отправляясь от уже полученного в результате предшествующей дедукции положения: «Никто не может признавать другого, если оба взаимно не признают друг друга» (11, 2, 48). На этом положении, по словам Фихте, «покоится вся наша теория права» (там же). Он формулирует его в виде утверждения: «Я могу требовать от определенного разумного существа признавать меня за разумное существо лишь постольку, поскольку я сам обращаюсь с ним как с разумным» (там же).

Признание возможно только как *взаимное* признание — это краеугольный камень правовых отношений, исходный постулат всякого правосознания. При этом Фихте поясняет, что такое признание каждый из индивидов дол-

жен осуществлять не перед судом собственной совести (это сфера морали, а не права), а совершенно специфическим образом: «путем объединения в одно его сознания и моего сознания (в некотором общем нам сознании. — *П. Г.*)» (там же). Такое объединение как раз и конституирует новую реальность — правовую. Важнейшим отличительным признаком правовой реальности является то, что признание означает не определенный акт *сознания*, а только и исключительно акт *действия*. Задача состоит не в том, чтобы «я, к примеру, составил понятие о С как некотором разумном существе, а в том, чтобы я действительно соответственно *поступал* в чувственном мире. Понятие внутри моего сознания остается доступным только *мне*, оно недоступно никому вне меня. Только опыт открывает нечто индивиду С, а причиной последнего является лишь действие. Что я думаю, другой знать не может» (там же, 49).

Таким образом, согласно Фихте, сфера права должна ограничиваться действием в чувственном мире и не распространяется на внутреннюю сферу человеческого *Я*, т. е. на его образ мыслей, умонастроение; последнее есть сфера нравственности, или морали, и выходит за рамки правового отношения. Право, в отличие от нравственного закона, не требует от человека *доброй воли*, оно касается лишь *внешних поступков*.

Итак, взаимное признание разумными существами свободы каждого из них предполагает взаимное ограничение той сферы, в которой каждый из них осуществляет свою внешнюю деятельность, свои поступки. Иначе говоря, каждое свободное существо должно направлять свою деятельность на определенный объект, оно не может ее направлять на *объект вообще*, иначе его деятельность не будет *определенной деятельностью*. Тем самым сфера действия каждого оказывается *ограниченной* определенной областью, и, таким образом, сама деятельность одного индивида отличается от деятельности другого, *индивидуализируется*. Именно в силу этого каждое разумное существо может выступать только как индивидуальность. «Я полагаю себя в противоположность С как индивидуум только благодаря тому, что я приписываю себе исключительно некоторую сферу для моего свободного выбора, в которой я отказываю ему, согласно понятию индивидуальности вообще» (там же, 50).

Индивидуальность, следовательно, определяется через *различие*, благодаря которому правовые субъекты выступают как отрицательно определяющие друг друга: индивидуальность другого — это то, что не есть моя индивидуальность. Будучи воплощением ограниченности, индивидуальность, стало быть, делает возможным взаимное ограничение свободы субъектов.

Индивидуум, таким образом, есть категория *правовая*, а не природная. Именно в сфере права мы впервые получаем понятие индивидуума, т. е. эмпирического субъекта, имеющего свои определения, отличающие его от других индивидуумов.

Это положение весьма важно для Фихте. Здесь Фихте пытается учесть те резкие критические замечания, которые были высказаны по поводу наукоучения после выхода в свет его основной части в 1794 г. Поскольку в наукоучении 1794 г. не было четко проведено различие между *абсолютным Я* и *индивидуальным Я*, возражения по поводу исходного принципа субъективного идеализма Фихте были вполне справедливы. В «Философии права» Фихте пытается ввести различие *абсолютного* и *индивидуального Я*, показывая при этом, что последнее немыслимо как отдельный изолированный индивидуум, напротив, само понятие индивидуума обязательно предполагает множество индивидуумов.

Еще до написания «Философии права» Фихте в письме к Якоби объясняет свой замысел следующим образом: «Мое *абсолютное Я* — явно не индивидуум: так истолковали меня оскорбленные придворные и раздраженные философы, чтобы приписать мне постыдное учение практического эгоизма. Индивидуум должен быть выведен из *абсолютного Я*. К этому наукоучение незамедлительно приступит в философии права. С помощью дедукции можно обнаружить, что конечное существо может мыслить себя только как чувственное существо в сфере чувственных существ, на одну часть которых оно воздействует как причина [на тех, которые не могут *начинать* (причинный ряд. — *П. Г.*)], а с другой частью (на которую оно переносит понятие субъекта) оно вступает во взаимодействие, и постольку оно называется индивидуумом. (Условия индивидуальности называются правами.) Лишь поскольку оно полагает себя как индивидуум, оно полагает такую сферу, ибо это — взаимозаменимые понятия. Коль скоро

мы рассматриваем себя как индивидуумов — а мы всегда рассматриваем себя так *в жизни*, а не в *философии* и *поэзии*, — мы находимся на той же точке рефлексии, которую я называю *практической* (а исходящую из абсолютного *Я — спекулятивной*)» (9, *2*, 166).

Таким образом, в 1796 г. Фихте попытался устранить ту неясность, которая у него была в наукоучении 1794 г., разделив *Я индивидуальное* (отнеся его к сфере практической) и *Я абсолютное*, отнеся его уже не к сфере просто теоретической, а выделив особую — спекулятивную — сферу.

Видимо, теперь *Я абсолютное* вынесено Фихте за пределы как теоретической, так и практической области, т. е. существенно смещена та постановка вопроса, которую мы видели в наукоучении 1794 г. Этим смещением уже в значительной мере подготавливается — но отнюдь не осуществляется — новый вариант наукоучения, нашедший себе завершение в 1804 г. и изложенный Фихте отчасти уже в работах 1800—1803 гг.

С понятием индивидуальности непосредственно связано наличие у разумного конечного существа материального тела, воспринимаемого чувственно. Оно является также знаком ограниченности (конечности) разумного существа, и без него *индивидуальное Я* невозможно. Фихте следующим образом формулирует положение о необходимости тела для реализации правовых отношений между индивидуумами: «Разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе материального тела...» (11, *2*, 60).

Рассмотрим аргументацию Фихте. Для того чтобы я мог признать деятельность разумного существа вне меня, я должен, рассуждает Фихте, полагать пассивность в самом себе. Для трансцендентального идеализма нет другого пути к полаганию деятельности вне *Я*, кроме как отрицание реальности (деятельности) в самом *Я*. А это значит полагание в *Я* пассивного состояния, которое и выступает для сознания как ограничение сферы *Я*, т. е. как индивидуальность. В чувственном мире индивидуальность предстает как материальное тело индивида. Этот принцип трансцендентального идеализма хорошо поясняется у Шеллинга: «. .непосредственно в силу полагания пассивности во мне (а только это необходимо ведет к свободе, ибо достигнуть ее я могу лишь благодаря определенному

аффицированию извне*) в качестве неизбежного коррелата полагается активность вне меня, делаясь объектом моего собственного созерцания. Эта теория, таким образом, идет наперекор обычной, но ведь и вообще трансцендентальный идеализм знаменует собой коренной переворот всех до сих пор существующих способов философского объяснения. Согласно обычному представлению, благодаря активности вне меня полагается пассивность во мне как нечто вторичное по отношению к предшествующему — первоначальному. Согласно нашей теории, *пассивность, полагаемая непосредственно в силу моей индивидуальности, оказывается предпосылкой активности, которую я созерцаю вовне»* (46, 284).

Отказ от естественной установки сознания, для которой реально существует множество индивидов и нужно объяснить отсюда самосознание каждого из них, обусловлен самим исходным принципом идеализма: постулированием самосознания как чистой самодеятельности и выведением из него множественности индивидуальных сознаний.

В философии права мы вновь видим, как важно для системы Фихте положение о недопустимости вещи в себе, даже в той форме, в какой она представала у Канта. Именно отрицание вещи в себе как некоторой данности, не порождаемой деятельностью *Я*, позволяет Фихте дедуцировать человеческое тело как условие возможности правовой сферы. Проследим ход этой дедукции.

Как мы уже видели, взаимное признание индивидов может быть осуществлено только при условии, что каждый приписывает себе определенную сферу действия своей свободы, в которой не может действовать другой. Именно наличие этой сферы составляет индивидуальный характер данного лица. «Субъект, — пишет Фихте, — приписывает эту сферу себе; он определяет себя через нее. В соответствии с этим он противопоставляет ее себе. (Он сам есть логический субъект. Названная же сфера — предикат, но субъект и предикат всегда противоположны.) Каков здесь прежде всего субъект? Очевидно, только в самом себе и по отношению к самому себе деятельный, сам себя определяющий к мышлению некоторого объекта или к волению некоторой цели, духовный — чистое *Я*.

* Шеллинг имеет в виду тот самый призыв со стороны *другого Я*, о котором у нас шла речь выше

И этому субъекту противопоставляется ограниченная, но исключительно ему принадлежащая сфера его возможных свободных поступков. (Поскольку он ее себе приписывает, он ограничивает себя и становится из абсолютно формального некоторым материальным *Я*, или лицом.)» (11, *2*, 61).

Таким путем, как следует из сказанного, Фихте стремится получить из чистого *Я* как исходного основоположения своей философии субъект правосознания (и правового действия, что первичнее, поскольку определение воли первичнее определения теоретического *Я*), т. е. в сущности получить *эмпирическое Я*, которое, в отличие от чистого (формального, как его здесь именует Фихте), является эмпирически определенным, индивидуальным, а тем самым отличным от всякого другого индивида, одним словом, материальным *Я*, или лицом (eine Person).

Итак, деятельный субъект приписывает себе некоторую ограниченную сферу своей деятельности, но он не может делать это иначе, как противопоставляя ее себе. «Она ему противопоставляется. , полагается вне его, и целиком отделяется от него. Эта сфера полагается *как неналичная* благодаря возвращающейся в себя деятельности, а последняя полагается как неналичная благодаря этой сфере*; обе взаимно независимы и случайны друг для друга. Но то, что таким образом относится к *Я*, принадлежит. *к миру*. Следовательно, названная сфера положена прежде всего как *часть мира*» (там же). Мир же, по Фихте, это нечто противостоящее *Я*, т. е. *не-Я*. И подобно всему миру, эта часть мира, которая принадлежит *Я* как сфера его деятельности и ограничивающая его область, должна быть созерцаемой, а значит, протяженной. Как мы помним, согласно Фихте, все созерцаемое есть продукт творческой способности воображения; последняя же осуществляет свою деятельность путем *проведения линий* (als ein Linienziehen). «Проведение линий есть изначальная схема деятельности вообще.. Эта изначальная линия есть *чистое протяжение*, нечто общее для времени и пространства, из чего (протяжения. — *П. Г.*) и пространство и время возникают лишь благодаря различению и дальнейшему определению. Точно так же в

* Т. е. они полагаются, по Фихте, не только как предполагающие, но одновременно и как исключающие друг друга.

линиях продуцируется сфера, о которой здесь идет речь, и благодаря этому она становится чем-то *протяженным»* (там же, 62). «Но покоящееся и раз навсегда определенное протяжение есть *протяжение в пространстве.* Таким образом, эта сфера с необходимостью полагается как некоторое ограниченное тело, протяженное в пространстве и заполняющее свое пространство. .» (там же, 62—63).

Так осуществляет Фихте выведение человеческого тела. В соответствии с принципом своего учения, не допускающим никакого реального бытия, кроме деятельности, и в соответствии с тезисом о примате практической деятельности над теоретической Фихте стремится показать, что подлинной реальностью обладает деятельность воли, осуществляющей определенные цели, а все остальное, в том числе мир внешних объектов, т. е. природы, и та часть этого мира, которую мы называем собственным телом, существует лишь постольку, поскольку это необходимо для реализации деятельности воли, *практического Я*. Наличие внешнего мира и человеческого тела — условие, без которого *практическое Я* не может осуществить своих целей, в конечном счете — достигнуть тождества с самим собой, а потому и полагается им внешний мир и тело отдельного индивидуума, определенной ограниченной индивидуальности.

Способ выведения индивидуальности, а также человеческого тела является *телеологическим*, и в этом смысле он вполне соответствует принципу построения идеалистической системы наукоучения в целом: тело существует *для того*, чтобы было возможным правовое состояние, т. е. система многих *Я*, взаимно признающих друг друга, а эта система необходима *для того*, чтобы были налицо реальные условия осуществления нравственного действия, т. е. свободы *Я*. Хотя право и нравственность Фихте и разводит как две различные области, однако он не может не признавать, что без возможности реального совместного существования индивидов нравственный закон выполнить нельзя.

В соответствии с характером выведения само тело есть реальность не природная, а нравственно-правовая: «Выведенное материальное тело положено как *сфера всех возможных свободных действий лица* — и ничего более. В этом одном состоит его сущность» (там же, 63). Тело предстает как чистое орудие воли, как ее наглядное во-

площение. Ничего большего в человеческом теле нет; подобно тому как внешняя природа, по Фихте, предстает в качестве средства для достижения целей нравственного *Я*, т. е. воли, точно так же и природа, явленная в виде нашего тела, служит целям воли и в собственном смысле слова есть чистое орудие, а не нечто существующее само по себе. «Согласно сказанному выше, лицо свободно: только через составление понятия цели оно становится причиной объекта, в точности соответствующего этому понятию; оно становится причиной только благодаря своей воле как таковой, ибо составлять понятие о цели — значит волить (wollen). Но тело должно содержать свободные действия лица, следовательно, в нем лицо должно было бы быть причиной. Непосредственно своей волей, без какого-либо другого средства оно должно порождать в теле волимое. .» (там же, 63).

Личность нигде не является свободной причиной всех своих действий, кроме как в теле: все изменения в теле представляют собой полное соответствие определениям воли, т. е. отдельным побуждениям ее, — в случае, разумеется, когда мы имеем дело с нормальным, здоровым телом. Собственное тело каждый индивид отличает от других тел именно благодаря тому, что по отношению к ним он уже не выступает настолько непосредственно свободной причиной их действий; в этом смысле власть над собственным телом неизмеримо полнее, чем над любыми предметами внешнего мира: тут проходит не количественная, а качественная граница.

Возникает естественный вопрос: каким образом свободная воля может быть причиной того, что происходит в материальном теле? Как возможна непосредственная связь этих разнородных реальностей? «Материя по своей сущности непреходяща, она не может быть ни уничтожена, ни создана вновь. Следовательно, — говорит Фихте, — к ней не может относиться понятие об изменении положенного тела. Далее, положенное тело должно существовать непрерывно, — значит, должны сохраняться одни и те же части материи и постоянно составлять тело. И тем не менее оно должно изменяться каждым актом выраженной воли личности. Как оно может непрерывно существовать и в то же время непрестанно изменяться..?» (11, *2*, 64). Вопрос этот Фихте пытается решить следующим образом. Поскольку материя делима, и делима до

бесконечности, то ее изменение может быть осуществлено не путем ее уничтожения или порождения, а путем изменения положения частей по отношению друг к другу, т. е. путем изменения *формы*. Ибо «взаимное отношение многообразного называется формой. Поэтому части, поскольку они конституируют форму, должны оставаться неизменными, но сама форма должна изменяться... Отсюда — непосредственно через понятие — возникает движение частей и тем самым изменение формы» (там же). Именно благодаря *движению частей* и изменению их взаимного расположения возможно, с одной стороны, сохранение неизменным всего материального состава тела, а с другой — постоянного изменения его в соответствии с постоянно действующей волей личности.

В результате тело предстает как целое, состоящее из частей, которые называются членами тела. Каждый член тела в свою очередь состоит из частей, а последние опять-таки делятся на части, и так до бесконечности (см. там же, 65). Только такая бесконечная делимость всего тела и каждого его члена делает возможным полное подчинение его свободной воле, поскольку последняя тоже бесконечна. И проявления ее бесконечно многообразны. «То, что каждый раз рассматривается в качестве члена, должно зависеть от понятия каузальности. Член движется, если он рассматривается как таковой; то, что по отношению к нему является целым, покоится; то, что по отношению к нему является частью, тоже покоится, т. е. не имеет собственного движения, а движется только вместе со своим теперешним целым. Это свойство тела называется *артикуляцией*. Дедуцированное тело необходимо артикулировано и должно быть положено как таковое» (там же)

Только артикулированное тело может быть орудием воли, и, наоборот, именно для того, чтобы быть инструментом воли, тело артикулировано, т. е. расчленено на части, которые в свою очередь состоят из частей. В определенном смысле каждая такая часть тоже выступает как целое для своих элементов, и так до бесконечности. Таков способ выведения тела как необходимого звена для осуществления правовой личностью (а в конечном счете — свободным *Я*) своих свободных актов.

Здесь, однако, для философии Фихте возникает трудность, с которой идеалистическая система этого рода

вряд ли способна справиться. В самом деле, если артикуляция тела выводится из необходимости для него быть орудием свободной воли, то как же в таком случае мы должны объяснить артикулированность тела животного?

Конечно, тело животного существенно отличается от человеческого, оно менее пластично, менее приспособлено для осуществления самых разнообразных движений, более жестко «закодировано», имеет меньше «степеней свободы», но тем не менее невозможно отрицать, что оно точно так же есть целое, расчлененное на отдельные части — органы, каждый из которых опять-таки состоит из частей и т. д. В живой природе мы имеем, следовательно, артикулированное тело, которое отнюдь не является инструментом *свободной воли*. Это — один из камней преткновения для трансцендентального идеализма. Уже у Канта, как мы помним, живая природа — организм — была объявлена пограничным понятием для трансцендентальной философии; организм непознаваем средствами научного мышления — таков вывод Канта в «Критике способности суждения». Но для Канта проблема организма представляла собой все-таки меньшую трудность, чем для Фихте, поскольку Кант не стремился вывести все существующее из принципа самосознания, он оставил в своей системе понятие вещи в себе, которое — пусть и отрицательным способом — все-таки по-своему снимало проблему живого организма. У Фихте никакой *вещи в себе* больше нет; он должен все получить путем выведения из принципа *Я*. Мы уже видели, как этим путем он пытается вывести не только мир внешней природы, но и *другие Я*. Более того, само человеческое тело тоже выводится *не из природного*, а *из свободного* начала. Но вот как быть с телом животного и вообще с существованием живых существ, не наделенных свободной волей, какой, по Фихте, наделен человек?

Здесь мы имеем проблему, неразрешимую средствами трансцендентальной философии, если она хочет оставаться верной себе. Не случайно Шеллинг, занявшись натурфилософией, очень скоро пришел к необходимости переступить запреты, налагаемые трансцендентализмом, и Фихте всего несколько лет спустя об этом недвусмысленно заявил, причиной же оказалось прежде всего стремление Шеллинга объяснить из единого принципа не только неживую, но и органическую природу. Как видим,

стремление выйти за пределы фихтевских предпосылок возникает у его последователя именно в том пункте (хотя и не только в нем одном), где последовательное проведение этих предпосылок приводит к явному несоответствию системы с эмпирической реальностью, которая в рамках системы должна была бы получить свое объяснение.

Однако подход Фихте к человеческому телу как инструменту свободной воли позволяет пролить дополнительный свет на структуру и характер человеческой чувственности, которая — и тут Фихте, несомненно, прав — отличается от чувственности животного. Мысль Фихте здесь состоит в том, что чувственность человека формируется под влиянием общения с другими людьми, так что, строго говоря, она не является чувственностью изолированного индивида, а является, как мы сегодня сказали бы, продуктом социальных отношений, продуктом культуры. Фихте в этой связи формулирует следующее положение: «Личность не может приписать себе тела, не полагая его как находящееся под влиянием некоторой личности вне ее» (11, 2, 65). Содержание этого положения раскрывается с помощью уже знакомого нам хода мысли. Поскольку деятельность индивидуума может полагаться только как ограниченная деятельностью *других*, то индивидуум должен испытывать на себе это ограничение; сферой же, объемлющей всю его свободную деятельность, является его тело; значит, деятельность этого тела должна испытывать некоторое препятствие, некоторую задержку. «Всякая деятельность личности есть известное определение артикулированного тела; если какая-нибудь ее деятельность задерживается, это значит, что некоторое определение артикулированного тела невозможно» (там же, 67). А это в свою очередь означает, что «то, что личность могла произвести сама, производится в ней, но таким образом, что она должна приписывать это не своей собственной деятельности, а деятельности некоторого существа вне ее» (там же, 69).

Здесь вновь возникает противоречие, которое служит источником движения мысли во всех построениях наукоучения: с одной стороны, *Я*, личность, есть чистая деятельность, в ней нет ничего, кроме деятельности; с другой же стороны, деятельность должна испытывать задержку, и постольку личность должна представать не как деятельность, а как пассивность, страдательность. Фихте решает

это противоречие следующим образом: то, что предстает как задержка деятельности данной личности, выступает тоже как деятельность, и деятельность личности же, но только другой. В результате возникают небезынтересные выводы. «Вообще, — говорит Фихте, — ничто не происходит в восприятии разумного существа... порождение чего оно не могло бы приписать самому себе; для всего другого у него нет никакого чувства, и это лежит совершенно вне его сферы. То, что порождается (создается) в его органе, разумное существо свободно воспроизводит с помощью высшего органа, но при этом не оказывается влияния на низший орган, ибо в противном случае хотя и было бы такое же определение артикулированного тела, но не в качестве воспринятого, а в качестве произведенного, т. е. оно причинялось бы не деятельностью другого, а собственной деятельностью субъекта. Нельзя ничего увидеть, если сначала не задержать действие, а затем внутренне воспроизвести форму объекта, деятельно очертить его контур; нельзя ничего услышать, если внутренне не воспроизвести звуки с помощью того же самого органа, которым те же звуки создаются в речи. Но если та же внутренняя каузальность достигает и внешнего органа, то мы говорим, а не слушаем» (там же).

При анализе процесса восприятия Фихте в сущности применяет принцип, сформулированный Кантом: мы не можем познать то, чего не создаем сами. Фихте утверждает, что человек в состоянии воспринять только то, что сам способен произвести, — для иного у него просто нет органа восприятия, органа чувства. Ибо чувственное восприятие, как показывает здесь Фихте, есть не что иное, как *задержанное* действие: услышать слова другого — это, по Фихте, то же самое, что *внутренне* самому произнести эти слова. Слух, следовательно, есть задержанное произнесение, задержанная речь. А это означает, что слышим мы, строго говоря, не с помощью одного только уха, скорее мы слышим с помощью речевого аппарата, который при акте слушания активизируется — действует задержанным образом, т. е. *говорит молча.*

Таким образом, по Фихте, «артикулированное человеческое тело — это и есть чувство (Sinn). Но оно, как понятно всякому, есть чувство только в отношении к наличному в нем продукту некоторой действенности, которая хотя и могла бы быть действенностью субъекта, но в на-

стоящем случае не является ею, а есть действенность некоторой причины вне субъекта» (там же).

Глаз человека тем отличается от простого, механически отражающего предмета, например зеркала, что он не воспринимает внешний объект пассивно, а представляет собой активность, только *задержанную*: человеческое видение, по Фихте, таким образом, представляет собой как бы двойственный процесс: пассивное состояние внешнего органа и активное — внутреннего. Применительно к чувству зрения можно было бы сказать, что при восприятии зримых предметов «внутреннее око» является деятельным, а внешний глаз — страдательным * Вот почему для Фихте существенным является разделение внутренних и внешних органов человеческого тела. «Человеческое тело, — пишет он, — положено как чувство; а чтобы оно могло быть так положено, ему следует приписать высший и низший органы. Через низший оно может вступать в отношение с объектами и разумными существами вне себя, находиться под чужим влиянием, через высший — никогда» (11, *2*, 70).

Внутренний и внешний органы — это не пространственное определение органов человеческого тела, а их смысловое определение: внутренний — значит высший, внешний — низший. Фихте подчеркивает, что высший орган наделен более тонкой материей, а низший — более грубой. Это необходимо так, по Фихте, потому, что более тонкая материя «способна изменяться через одну только волю» (там же, 74). Фихте подразделяет органы на внутренний и внешний в следующем смысле: внутренний подчинен непосредственно воле и испытывает ее воздействие, а внешний может находиться под чужим влиянием, на него могут воздействовать другие предметы и другие люди. Фихте следующим образом описывает процесс зрительного и слухового восприятия: «Чтобы осуществить восприятие, личность должна задержать движение низшего органа, поскольку он относится к этой части высшего, но притом внутренне воспроизвести в данном органе определенное движение, которое она должна была бы сделать, чтобы самой произвести определенную дан-

* Любопытно отметить, что в античной философии, в частности у Платона и в его школе, зрение объясняли как результат «встречи» двух противоположно направленных лучей: одного, идущего из глаза к предмету, а другого — от предмета к глазу.

ную модификацию высшего органа. Если какой-то пространственный образ воспринимается зрением, то внутренне, но с молниеносной быстротой и незаметно для обычного наблюдателя воссоздается чувство предмета, т. е. давление, которое должно было бы быть совершено, чтобы с помощью пластики создать этот образ, но впечатление в глазу удерживается как схема этого воссоздания. Вот почему грубые, т. е. еще недостаточно воспитанные, люди, у которых еще не усовершенствованы их человеческие функции, ощупывают выпуклое тело, которое они хотят хорошенько рассмотреть, ощупывают даже поверхность картины, гравюры, книги, которую они читают. Кто слушает, тот не может одновременно говорить, ибо он должен копировать с помощью органа речи внешние звуки, конструируя их, поэтому некоторые люди часто переспрашивают, что было сказано, так как хотя они и слышали сказанное, но не восприняли; иногда же, хотя им и не повторили однажды сказанное, они догадываются, что было сказано, воссоздавая задним числом звуки, ранее ими не воспринятые. .В этом случае тело служит чувством, а именно высшим чувством» (там же, 75).

Наличие внутреннего, высшего органа чувства — внутреннего «ока», внутреннего слуха — отличает человеческое восприятие от механического воссоздания звука и образа с помощью соответствующего устройства — фотопленки, грамзаписи и т. д. Глаза человека, подчеркивает Фихте, — это не просто зеркало, которое является только страдательным (leidender Spiegel) (см. там же, 87), — они не пассивно отражают, а активно воссоздают видимое; человеческий глаз способен самостоятельно создавать образ, соответствующий порожденному духом понятию. Это только еще раз подтверждает, по Фихте, что человеческое тело не просто произведение природы, а инструмент, орудие свободной воли, которая с его помощью реализует себя в мире. Поэтому, говорит Фихте, человек приходит в мир, в отличие от животного, совершенно беспомощным и «не готовым»: природа оставляет его тело незавершенным именно для того, чтобы оно было до конца сформировано «духом», т. е. свободной волей (см. там же, 83).

Наличие в человеке высшего органа чувств, помимо низшего, — продукт его свободы и ее признак; при общении с другими людьми он испытывает воздействие именно

на высший, а не на низший орган. Иначе говоря, люди воздействуют друг на друга не просто физическим образом — они общаются как разумные существа, т. е. с помощью речи, жестов, мимики — того, что способны воспринять зрение и слух.

Таким путем осуществляет Фихте трансцендентальную дедукцию человеческой индивидуальности (эмпирического субъекта) и человеческого тела. Общение с другими свободными личностями служит для него условием возможности не только самосознания, но даже и способа чувственно-телесного существования отдельного лица. Не будет преувеличением сказать, что человеческие чувства (именно органы чувств), согласно Фихте, являются общественными, ибо без взаимодействия многих разумных существ «высшие чувства» не могли бы сформироваться.

3. Проблематика интерсубъективности в трансцендентальном идеализме. Фихте и Гуссерль

Проблема *другого Я* и чувственно воспринимаемого тела субъекта, как видим, является не такой уж простой задачей для трансцендентальной философии. В этом пункте интересно сравнить между собой двух представителей трансцендентальной философии — Фихте и Гуссерля, которых разделяет более ста лет и которые различаются многими сторонами своего мышления, но имеют одну общую предпосылку — трансцендентализм, на основе которого они и проводят свои исследования.

Сравнение это тем более напрашивается, что в рамках феноменологической школы именно вопросы о *чужом Я* и о человеческом теле и его важном значении для понимания природы сознания оказываются весьма существенными и получают широкое обсуждение у Гуссерля и его последователей — Макса Шелера, Мартина Хайдеггера, Жан Поля Сартра, Мориса Мерло-Понти, Альфреда Шютца, чьи работы сыграли важную роль в формировании целого ряда направлений в современной буржуазной антропологии, философии культуры и социологии. Правда, не все представители феноменологической школы с равной последовательностью проводят трансценденталистскую предпосылку, хотя сам феноменологический метод, требующий иметь дело только с тем, что непосред-

ственно дано (открыто) сознанию — именно так определяются феномены, — вырастает из принципа трансцендентализма, своеобразно истолкованного. Требование непосредственной достоверности и в этом смысле очевидности общее у Гуссерля с Фихте; но этих двух представителей трансцендентальной философии разделяет очень многое, и прежде всего понимание самого трансцендентального *Я* и способов его связи с предметом. Однако это тема специального исследования, которая сейчас не составляет нашей задачи. В данном случае нас интересует Гуссерлево решение вопроса о *другом Я*, т. е. решение вопроса интерсубъективности, к которому основатель феноменологической школы обращался неоднократно.

Как и Фихте, Гуссерль ставит вопрос вполне определенно: как из трансцендентального сознания (сознания *Я*) могут быть выведены другие сознания, *другие Я*, или, говоря языком самого Гуссерля, как во мне конституируется интерсубъективность, т. е. *мы-все* (см. 75, 186). Трансцендентализм Гуссерля предполагает, что для получения чистого (а не эмпирического) феномена необходимо совершить акт вынесения за скобки — или эпохэ — всего чувственно-эмпирического мира, куда, разумеется, наряду с остальными, эмпирически данными объектами попадают и все люди, поскольку они предстают мне как эмпирически данные существа. Все содержание мира, в том числе и другие субъекты, и собственное мое, эмпирически мне данное тело, выносится за скобки как принадлежащее к миру, который для философствующего *Я* выступает как соотнесенный с ним, как коррелят трансцендентального эго, т. е. как мой мир. Гуссерль следующим образом описывает эту теоретическую ситуацию, исходя из которой не так-то легко решить проблему интерсубъективности. «...Эпохэ совершаю *Я*, и пусть даже налицо имеются многие, и даже пусть они совершают эпохэ в актуальном сообществе со мной, все равно для меня в моем эпохэ все другие люди со всеми их актами включены в феномен мира, который в моем эпохэ является исключительно *моим*. Эпохэ создает своеобразное философское одиночество, которое составляет основное методическое требование действительно радикальной философии» (там же, 187—188). Даже собственное эмпирическое *Я* философствующего должно быть вынесено за скобки, т. е. выведено за пределы самого трансцендентального

эго, за пределы *полюса-Я* (Ich-Pol), совершающего трансцендентальную редукцию, и вынесено в разряд *феноменов*, принадлежащих не к *полюсу-Я*, а к *полюсу-мир*, коррелятивно отнесенному к *полюсу-Я*. «В этом одиночестве я не есть некий отдельный индивид, который из некоторого, пусть даже теоретически оправданного своеволия (или случайно, например как потерпевший кораблекрушение) изолирует себя от человеческого общества, к которому он тем не менее принадлежит и знает это. *Я* есмь не *некое Я*, все еще имеющее свое Ты и свое Мы и свое общество сосуществующих субъектов (Mitsubjekten) в естественной установке. Все человечество и все различие и порядок личных местоимений стали в моем эпохэ феноменом, включая и преимущественное положение *человека-Я* среди других людей. *Я*, которого я постигаю в эпохэ, является тем же самым *Я*, какое мы находим в декартовском понятии «эго», только критически переосмысленным и улучшенным...» (там же, 188).

Таким образом, трансцендентальное *Я*, полученное путем редукции, которое Гуссерль, как видим, по существу отождествляет с эго декартовской философии *, является принципиально «несклоняемым» (в отличие от *Я* эмпирического, т. е. *Я* естественной установки) именно в силу своего радикального одиночества: склонение местоимения *Я* есть ведь выражение форм его связи, соотнесенности с другими *Я*, т. е. с Ты, Мы, Они и т. д.

О какой же интерсубъективности в таком случае может идти речь? Если *другое Я* вынесено в сферу «мира», т. е. получило только статус эмпирического явления, то ни о какой принципиальной интерсубъективности трансцендентального *эго* не может быть и речи. Другой человеческий субъект выступает в таком случае для меня на том же уровне, что и любой неодушевленный предмет — он полностью отнесен к *полюсу-мир* и никак не включен в мое трансцендентальное *Я*.

Гуссерль, однако, понимая вынесенные в сферу феноменов *(полюс-мир) другие Я* как эмпирические субъекты, в то же время пытается найти место *другого* в самом трансцендентальном эго и тем самым, говоря языком

* Именно Декарта можно, строго говоря, считать первым, кто ввел принцип трансцендентализма — *Я* как исходное начало философии, — но не провел его последовательно и даже более того — постоянно нарушал его.

Гуссерля, *открыть трансцендентальную склоняемость Я*, не зачеркивая при этом его принципиальной несклоняемости. Как же возможно совместить эти противоположные определения трансцендентального *эго* — его единственность и «коллективность», его несклоняемость и склоняемость? Послушаем самого Гуссерля. *Эго*, очищенное с помощью *эпохэ*, «для самого себя делается трансцендентально склоняемым посредством особого свойственного ему конститутивного действия; таким образом, оно конституирует в самом себе трансцендентальную интерсубъективность, к которой затем причисляет и себя в качестве предпочтительного члена, а именно предпочтительного по сравнению с *Я* трансцендентальных *других*. Об этом действительно свидетельствует философское самоистолкование в эпохэ. Это истолкование может показать, каким образом всегда единственное *Я* в своей изначальной протекающей в нем конституирующей жизни конституирует некую первую предметную сферу, «первичную»; каким образом далее, отправляясь от нее, оно мотивированно совершает конститутивное действие, благодаря которому его собственная интенциональная модификация получает бытийную значимость под названием «восприятие Чужого», т. е. восприятия некоторого Другого, другого *Я*, такого же «*Я* для себя», как я сам» (там же, 188—189).

По Гуссерлю, как видно из сказанного, само трансцендентальное *Я* способно модифицировать себя и выступать как свое другое, способно давать собственной интенциональной модификации значимость бытия *другого*; самый первый *Другой* — это не эмпирический индивид, а некоторый модус моего собственного *Я*, именно *Я* трансцендентального.

Что же это за модификация трансцендентального *Я*, как возможно ее мыслить, если *Я* с самого начала определяется как единственное? «Это, — пишет Гуссерль, — можно понять по аналогии с тем, как исходя из трансцендентального истолкования воспоминания мы уже понимаем, что к вспомянутому, к прошедшему (имеющему бытийный смысл прошедшего настоящего) принадлежит также некоторое прошедшее *Я* того настоящего, в то время как действительное изначальное (originales) *Я* есть *Я* актуального присутствия, к которому относится также — выходя за пределы являющегося как настоящей предмет-

ной сферы — и воспоминание в качестве присутствующего переживания. Следовательно, актуальное *Я* совершает действие, в котором оно конституирует измененный модус самого себя как сущего (в модусе прошлого). Отправляясь отсюда, можно проследить, как актуальное *Я*, постоянно протекая в настоящем, конституирует себя как длящееся сквозь «свои» прошлые состояния (Vergangenheiten) в самовременении (Selbstzeitigung). Точно так же актуальное *Я*, длящееся в длящейся первичной сфере, конституирует в себе некоторого *другого* как другого. Самовременение путем, так сказать, отстранения от настоящего (Ent-Gegenwärtigung) — путем воспоминания — имеет аналогию в моем от-чуждении (вчувствование как высшая ступень преодоления настоящего — отчуждение моего изначального присутствия (Urpräsenz) в некоторое просто превращенное в настоящее (vergegenwärtigte) изначальное присутствие). Так во мне получает бытийную значимость некоторое *другое Я* — как соприсутствующее (kompräsent), и способы удостоверения его очевидности совсем иные, чем «чувственное» восприятие. Методически раскрыть трансцендентальную интерсубъективность и ее превращение в трансцендентальную общность (Vergemeinschaftung) можно лишь исходя из эго и системы его трансцендентальных функций и действий. В этом превращении в общность из функционирующей системы *Я-полюса* конституируется «мир для всех» и *в качестве* мира для всех — для каждого субъекта» (там же, 189).

Мы привели целиком этот большой отрывок из Гуссерля, поскольку он предельно показателен для нашей темы: здесь видно, как трудно философу, стоящему на позициях трансцендентального идеализма, ввести в саму систему *Я-полюса* некоторое *другое Я*, тем самым вывести интерсубъективность из принципа эго. Способ выведения другого *Я* у Гуссерля, как видно из сказанного, совсем иной, чем у Фихте. Если Фихте получает другое *Я*, другого субъекта, анализируя сферу *практического Я*, т. е. показывая, что свобода *Я* невозможна без свободы *другого*, то Гуссерль остается в сфере *теоретической* установки сознания и в ее рамках пытается получить другие *Я*, получить общность (Gemeinschaft) многих *Я*. Характерно, что другое *Я* выводится им путем рассмотрения внутреннего сознания временности трансцендентального

эго; это внутреннее сознание временности он называет самовременением (Selbstzeitigung) и в нем усматривает одну из главнейших особенностей трансцендентальной субъективности.

Точно так же, как в нашем сознании одновременно с актуально протекающим настоящим может быть вызвано воспоминание о прошлом, т. е. может происходить дезактуализация настоящего, его как бы отстранение, — точно так же наряду с актуальным *Я* настоящего момента мы можем вызвать в памяти *Я* того самого прошлого, которое теперь вспоминаем. Таким образом, в нас оказываются сосуществующими уже два *Я* — настоящего момента, т. е. подлинное наше *Я*, теперешнее, и то *Я*, каким мы были прежде, которое сейчас уже не существует актуально и которое мы превращаем в присутствующее теперь актом воспоминания.

Таким образом, по Гуссерлю, именно *временный характер* сознания, который составляет его важнейшее определение, конституирует трансцендентальную интерсубъективность, поскольку является условием возможности *модификаций эго*, а эти модификации выступают как другие *Я*. Так в «несклоняемом» трансцендентальном *Я* появляется «склоняемость» — появляется много различных *Я*, — появляются *Мы*. Так единственность трансцендентального *эго* становится коллективностью, целым обществом, которое и является, по Гуссерлю, условием возможности — трансцендентальной предпосылкой — эмпирической общности людей, эмпирического коллектива, эмпирических *других*. Существование в единственном *Я* множества других *Я* — это, по мнению Гуссерля, не больший парадокс, чем сам феномен временности нашего сознания, феномен, который мы все хорошо знаем и благодаря которому не только в сознании одновременно может присутствовать и актуально настоящее, и уже прошедшее, когда-то бывшее настоящее, и даже ожидаемое, будущее настоящее, но, что гораздо менее нам известно, благодаря сознанию внутреннего времени вообще только и может конституироваться предмет, любой предмет «внешнего мира». Рассмотрению процесса такого конституирования предмета посвящены лекции Гуссерля «К феноменологии внутреннего сознания времени» (74).

Сходство между Фихте и Гуссерлем в рассматриваемом пункте только одно: как тот, так и другой исходят

в своих рассуждениях из принципа самосознания — из трансцендентального *Я*. Но здесь это сходство и кончается. Ибо Фихте показывает, что *не созерцание*, а только нравственно-практическая установка открывает сознанию существование других самосознательных существ. Гуссерль же как раз *в созерцании* трансцендентальным *Я* своей временной структуры усматривает источник происхождения «восприятия чужого *Я*». Перед нами — два варианта трансцендентального идеализма: фихтеанский, с акцентом на практическом *Я*, на свободной воле, и гуссерлианский, в котором трансцендентальный субъект выступает прежде всего в его теоретическом, интеллектуалистском аспекте. Отсюда и совершенно разные способы объяснения интерсубъективности, разные пути выведения «множества людей», хотя оба философа и ставят перед собой одинаковую задачу: вывести другое *Я* из трансцендентального субъекта, из самосознания. Поэтому Фихте подчеркивает, что мы не познаем, а *признаем* существование *других Я*; согласно же Гуссерлю, мы именно *познаем*, открываем для себя в самосозерцании *другие Я* как свои *альтер эго*, как модификации собственного *Я*. В соответствии с этим различается и статус другого *Я* в учении Фихте и Гуссерля: если через призыв, исходящий именно от другого *Я*, конституируется моя собственная свободная личность — в чем убежден Фихте, — то для Гуссерля вопрос так ставиться не может. У него соотношение между моим *Я* и другими как модификациями моего *Я* не носит практического характера; скорее речь может у него идти о том, что с помощью сравнения моего *Я* с его модификациями я в состоянии расширить содержательное направление своего *Я*, т. е. *познать его* глубже.

Таким образом, трансцендентальный идеализм Фихте весьма радикально отличается от трансцендентального идеализма Гуссерля именно приоритетом практического *Я* над *Я* теоретическим — разделение, которое Фихте унаследовал от Канта и которого Гуссерль принципиально не проводит вообще. В этом одна из наиболее характерных отличительных черт гуссерлевского идеализма, — проблематика свободы у него не выделена и не отделена от проблематики *знания* в той форме, как это мы видим у Фихте и в классическом немецком идеализме вообще.

Заключение

ПАРАДОКС АБСОЛЮТНОГО *Я*. КРИЗИС СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА ФИХТЕ

Однако стройная и последовательная концепция деятельности как универсального начала бытия, концепция, отказывающая в самостоятельности природе, чтобы предоставить самостоятельность свободе, исходящая из этики как фундамента всей философской системы, обнаруживает внутри себя некоторые неразрешимые трудности. Эти-то трудности приводят Фихте к необходимости по-новому обосновать свое учение, что он и делает во второй период своего творчества, начиная уже с 1800 г.

Главная из трудностей, возникших у Фихте и коренящихся в самом сердце его философии, связана с взаимоотношением абсолютного и конечного *Я*, т. е. божественной реальности и реальности индивидуального человеческого субъекта.

Парадокс абсолютного *Я* состоит уже в том, что оно вовсе не есть *Я* * В самом деле, абсолютное *Я* — это бесконечная деятельность, которая становится *Я* только в тот момент, когда она ограничивается, т. е. оконечивается. Значит, *Я* начинается там, где бесконечное становится конечным? Нет, отвечает Фихте; будучи ограниченным, *Я* все время переступает границу, устремляясь за ее пределы. Значит, *Я* — это скорее не то, что бесконечно, и не то, что конечно, а есть нечто конечно-бесконечное, есть единство этих противоположностей. В этом смысле мож-

* В этой связи Э. Гирш, анализируя фихтевское понятие самосознания, пишет: «Не существует ни личности, ни самосознания, кроме самосознания ограниченного индивидуального *Я*. С этой идеей наукоучение победило в сфере европейского образования. После того как это единожды было признано, уже никогда невозможно было мыслить бога как личность в духе дофихтевской философии и теологии» (73, 352).

Гирш прав в том отношении, что абсолютное *Я* Фихте невозможно считать даже сознанием, а тем более личностью.

но, по-видимому, сказать, что, с точки зрения Фихте, *Я* — это потенциальная бесконечность, бесконечность в форме конечности, т. е. непрерывное выхождение за пределы всего конечного.

Понятое таким образом *Я* может существовать только при допущении всех трех *Я*: абсолютного, теоретического и практического. Стремление Фихте разрешить противоречие, из которого он исходит с самого начала, есть лишь видимость; его действительная задача состоит в том, чтобы показать, *как живет это противоречие* и как его жизнь, развертываясь в сфере познания и в сфере нравственности, конституирует обе эти сферы. По существу Фихте начинает свое наукоучение с решения, но сформулированного в виде задачи, а потому, двигаясь к концу, он в сущности все время возвращается к началу. Противоречие, которым обусловлено движение, вовсе не устраняется и не смягчается, как этого можно было бы ожидать, оно только уясняется в конце концов как решение, а не как задача, и в этом состоит цель наукоучения.

Парадокс абсолютного *Я*, абсолютной деятельности состоит в том, что она, с одной стороны, с самого начала есть налицо, а с другой — предстает как никогда не могущая быть до конца достигнутой цель практического *Я*, как нравственный идеал. Так что же все-таки, *есть* абсолютное *Я* или его *нет*? Если бы оно было сущим, было реальностью, то не было бы практического *Я*, ибо не было бы цели, к которой последнее стремится. Но если бы абсолютное *Я* было только недостижимой целью, идеалом, то не было бы теоретического *Я*, ибо объект теоретического *Я* — природа — порождается бесконечной деятельностью абсолютного.

Абсолютное *Я* как *реальность*, как осуществленная бесконечность необходимо для теории познания Фихте, поскольку последняя растворила в абсолютной деятельности кантовскую вещь в себе. Но абсолютное *Я* как идеал, как неосуществимая, хотя и вечно притягательная бесконечность необходимо для теории нравственности Фихте; оно здесь — регулятивная идея, *норма, а не реальность, не сущее бытие.*

Тут разлад «между теорией познания и мировоззрением, — пишет И. А. Ильин. — Ибо теория познания не может объяснить имеющегося налицо, данного представления ссылкой на то, что когда-то в бесконечности субъ-

ект *станет* абсолютным субъектом (да и не станет никогда, а только вечно будет становиться. — *П. Г.*)... Состоявшееся, обретенное единство Абсолютного и Малого *Я* — вот единственный исход для теории познания... *Заданное, бесконечно-осуществляемое* единство Абсолютного и Малого *Я*... вот исход, необходимый для мировоззрения...» (24, 306—307).

Таково двоящееся абсолютное *Я* — то исходная реальность, то недостижимая цель; то оно совпадает с конечным (малым) *Я*, то распадается с ним как противоположное ему. Когда мы не осознаем себя (и в чем мы не осознаем), тогда (и в том) мы абсолютны *; когда же себя сознаем, мы не абсолютны, а только стремимся к абсолютности.

В свете сказанного по-другому предстает теперь и первое основоположение наукоучения. Мы помним, что, согласно Фихте, акт самосознания есть в то же время акт самополагания. Но мы убедились, что всякое полагание реальности производится абсолютным *Я*; что же касается акта самосозерцания, то оно осуществляется малым, теоретическим *Я*. Значит, сознавая себя, я себя тем самым еще не рождаю; самосознание — это не самополагание. Бессознательное творчество, которому одному присуща сила порождать реальность, есть творчество абсолютного субъекта, творчество божественное; что же касается творчества малого *Я*, как оно выступает в практическом наукоучении, то оно никогда не в состоянии воспроизвести все то, что произведено *Я* абсолютным. Оно только стремится к этому.

Вечная цель его — сознательно, по свободе воссоздать все то, что создано бессознательно, по необходимости, т. е. просветлить все сознанием, перестроить природу в соответствии с целями свободной воли. Это, собственно, есть не что иное, как стремление стать абсолютным *Я*, стать богом. Но это стремление никогда не сможет быть осуществлено. *Я* будет вечно становиться, но никогда не станет богом. Жажда практического *Я* расшириться так, чтобы охватить собою всю реальность, составляет основу активизма Фихте. Для этого учения, альфой и омегой

* Это исходная точка не только для натурфилософии Шеллинга, но и для философии бессознательной воли Шопенгауэра. Нужно только изменить акценты, и появится бессознательная воля, которая хочет самое себя. Ведь и абсолютное *Я* Фихте хочет само себя.

которого является деятельность, созерцание вообще предстает как несвобода, как ограничение — созерцание и есть ограничение, как доказывает Фихте в теоретическом наукоучении. В самом деле, созерцание ведь означает, что не *Я* охватываю собою реальность, а она объемлет меня, я же растворяюсь, исчезаю в ней.

Итак, главное противоречие состоит в том, что абсолютное *Я* есть, поскольку есть порожденная бессознательной деятельностью *Я* природа; но его и нет, иначе малому *Я* не к чему было бы стремиться и прекратилась бы вся история как путь приближения к идеалу.

Это противоречие ведет к необходимости несколько умерить универсалистские притязания со стороны принципа деятельности. В самом деле, деятельность практического *Я*, его бесконечное стремление в сущности было *все во всем*: оно было целевой причиной возникновения мира, оно же составляет смысл всего этого мира в настоящем и в будущем. Это стремление, как мы видим, есть потенциальная бесконечность; только ее Фихте и хочет допустить. Но тут обнаруживается, что *потенциальная бесконечность не может существовать, если нет актуальной бесконечности.*

Другими словами, должно существовать абсолютное бытие, чтобы было возможно *абсолютное стремление.* Должен существовать бог, чтобы существовал человек и его стремление осуществить идеал. Но тогда перестает быть абсолютной деятельность *Я*, она с необходимостью уже не будет началом и концом всего сущего, она будет ограничена чем-то, что само уже не есть деятельность.

Часть II

ОТ АБСОЛЮТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ К АБСОЛЮТНОМУ БЫТИЮ

ВВЕДЕНИЕ

Отмеченное нами противоречие абсолютного *Я* дополнялось еще целым рядом затруднений, связанных с пониманием свободы у Фихте: размышления Фихте над вопросом о сущности свободы сначала привели его к критике *аффекта самостоятельности* как выражения произвола сильной личности (феномен «наполеонизма»), а затем даже вызвали сомнение в правомерности самого принципа автономии воли. Эти размышления стимулировались также критикой учения Фихте со стороны его современников, среди которых были и его друзья и ученики: с разных сторон субъективный идеализм Фихте был подвергнут критике Якоби, Шлейермахером, Шеллингом, Гегелем и другими. Особенно существенной для дальнейшего развития наукоучения оказалась критика тех, кто сам сначала развивался определенное время в русле идей Фихте и кто поэтому критиковал его философию, так сказать, изнутри, исходя из принципов самого трансцендентализма. Это были прежде всего Шлейермахер и Шеллинг.

Определенным образом сказалось также изменение социальной и политической ситуации. В 1799—1800 гг. наметился поворот в общественном сознании Германии по отношению к французской революции: даже те, кто ее принимал и приветствовал, к началу нового столетия вынуждены были задуматься над ее итогами. К ним, очевидно, принадлежал и Фихте, один из наиболее энтузиастических сторонников французской революции в 1792 г. и наиболее яростных противников Наполеона с того самого момента, как тот пришел к власти.

1800 год стал рубежом в творческом развитии Фихте. Именно в начале столетия Фихте переходит от настроений «бури и натиска» и связанной с ним абсолютизации

принципа деятельности к новому для него настроению — к углубленному религиозно-мистическому созерцанию.

Чтобы лучше представить себе проблемную ситуацию, которая обусловила этот переход Фихте на новые позиции, обратимся к анализу той полемики, которая имела место как раз в этот период между Фихте, с одной стороны, и его прежними единомышленниками Шлейермахером и Шеллингом — с другой. Аргументация обеих сторон очень показательна: она позволяет обнажить «болевые точки» идеализма Фихте и вскрыть логику его дальнейшего развития.

Глава 1

ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ФИХТЕВСКОГО ИДЕАЛИЗМА. ПОВОРОТ В МЫШЛЕНИИ ФИХТЕ

1. Фихте и Шлейермахер: спор об индивидуальности

Шлейермахер принадлежал к кружку иенских романтиков, был близким другом Фридриха Шлегеля и, подобно последнему, хотя и несколько в меньшей степени, испытал на себе влияние Фихте. Нужно сказать, что именно Шлегель в большей мере, чем другие романтики иенского кружка, проникся идеями Фихте, его учением о *Я* как принципе и первом основоположении всякого знания и его пониманием трансцендентального идеализма как идеализма свободы. Как раз Шлегелю принадлежат слова, что к величайшим трем событиям эпохи относятся французская революция, философия Фихте и «Вильгельм Мейстер» Гёте. Правда, Шлегель истолковал наукоучение по-своему, *Я* наукоучения стало у него предпосылкой его теории иронии, в которой оно утратило свой нравственно-этический характер и превратилось в гениальную субъективность художника. Ирония понимается Фр. Шлегелем как высший принцип художественного творчества, в котором — по аналогии с фихтевским учением о первичности субъекта по отношению к объекту, свободы — по отношению к необходимости — художник бесконечно превосходит все, созданное им. Гениальный художник, согласно Шлегелю, постоянно сознает несоответствие бесконечности замысла конечному характеру его реализации в произведении искусства и потому относится к последнему иронически. Ирония позволяет художнику сохранить свободу по отношению к своему творению, подчеркнуть превосходство субъективности над ее предметным выражением. «Существуют древние и новые произведения поэзии, во всем существе своем проникнутые духом иронии, — писал Шлегель. — В них живет дух подлинной трансцендентальной буффонады. Внутри их царит настроение, которое с высоты оглядывает все вещи, бесконечно возвышаясь над всем обусловленным, включая сюда и

собственное свое искусство, и добродетель, и гениальность» (35, 177). Художник, согласно теории Шлегеля, выражает свою неудовлетворенность всем конечным, объективированным именно тем, что не принимает его всерьез, смеется над ним; а поскольку, создавая произведение искусства, он сам порождает это конечное содержание, постольку он должен иронически относиться и к самому себе, пародировать себя.

Между наукоучением Фихте и романтической теорией иронии есть глубокое родство, и коренится оно в стремлении стать выше здравого смысла, показать не просто ограниченность обыденного сознания, но его полную несостоятельность, неспособность к постижению истины. Хорошо известно, как Фихте третировал так называемый здравый смысл, требуя от тех, кто хочет понять его учение, прежде всего отказаться от установок обыденного здравого смысла. Именно эту подоплеку романтической теории отметил К. Маркс: «У нас ирония, в качестве общей имманентной формы, преподносилась Фридрихом фон Шлегелем, как некоторого рода философия. Но объективно, по содержанию, Гераклит, не только презирающий обыденный здравый смысл, но и ненавидящий его; и даже Фалес, который учит, что все состоит из воды, — между тем как всякий грек знал, что он не может прожить одной водой; и Фихте с его создающим мир «Я», между тем как даже Николаи понимал, что он не может создать мир, — словом, всякий философ, отстаивающий имманентность против эмпирической личности, прибегает к иронии» (1, *40*, 112).

Нельзя, однако, не отметить, что Шлегель, развивая концепцию Фихте, освобождает ее от самого существенного содержания: у Фихте деятельность *Я* как бесконечная отличается от всего конечного именно поскольку это есть деятельность, направленная к достижению этического идеала; свобода у Фихте — это подчинение требованию категорического императива, нравственного долга. У Шлегеля же субъективность оказывается тождественной гениальности художника* и как таковая предстает в качестве самодовлеющей; она понимается им как отсут-

---

* Как отмечает Ибервег-Гейнце, «под влиянием Фихте Фр. Шлегель. перешел к культу гениальности, поставив на место чистого *Я* гениальный индивидуум» (23, 335).

ствие какой бы то ни было зависимости, а бесконечность — как снятие какой бы то ни было обусловленности. Иронический субъект, возвышающийся над всякой предметностью, абсолютно ничем не связан, его состояние — это состояние «игры»; он сам дает себе и правила этой игры, и способ их выполнения. Художник выступает у Шлегеля, подобно божественному творцу, как создающий свой мир «из ничего». Но главное, что при этом подчеркивает Шлегель, — это отсутствие у художника-творца какого бы то ни было принципа, кроме полного произвола, ибо, по Шлегелю, всякое подчинение есть печать конечности, оно унижает того, кто подчинен. Нельзя поэтому не согласиться с Р. Гаймом, когда он говорит, что Шлегель неадекватно толкует философию Фихте. «В своей статье «О философии», — пишет Гайм, — Шлегель доводит теорию Фихте до самых крайних ее границ. Подобно его поэтической доктрине, и его воззрение на мораль не знает иной свободы, кроме произвола» (20, 441). В сфере нравственности, пишет Шлегель, «ставится вопрос: или ничего, или все. Там ежеминутно снова возникает вопрос: быть или не быть. Там произвол может с быстротою молнии поставить приговор навеки, — может уничтожить целые массы жизненных явлений так, что они никогда более не возвратятся, или может вызвать к жизни новый мир. Подобно любви, и добродетель возникает только тогда, когда ее создают из ничего» (там же, 442).

Это как раз та точка зрения на свободу, которую Фихте отверг как «наполеонизм»; сам он вслед за Кантом считал, что в собственном смысле слова свободен не тот, кто не подчиняет себя ничему, а тот, кто подчиняет себя высшему.

Однако справедливость требует признать, что не один только Фридрих Шлегель истолковал наукоучение 1794 г. в таком субъективистском духе. Многие современники Фихте восприняли его первую работу как провозглашение индивидуального человеческого *Я* высшим принципом не только философии, не только знания, но и высшим принципом бытия. Однако, пожалуй, никто, кроме Ф. Шлегеля, не воспринял эту работу, именно таким образом прочитанную, столь восторженно и столь безоговорочно. Мы знаем, с какой настойчивостью Фихте повторял, что *принцип Я* не тождествен *индивидуальному Я*, а его наукоучение не есть абсолютный эгоизм, а совсем напро-

тив — полный отказ от эгоизма. И трудно сказать, что́ здесь служило более сильным мотивом: желание ответить на критику противников или стремление отмежеваться от некоторых последователей.

В кружке романтиков существовал культ, это был культ гения, художника. Важнейшей принадлежностью гения считали своеобразие. Фихте, нужно сказать, полностью разделял это убеждение романтиков о своеобразии, гениальности художника, которого вслед за Кантом он отличал от ученого, от религиозного или политического деятеля, поскольку тем не нужно гениальности для осуществления их назначения. Как и Кант, он спокойно отказывался от своего права на гениальность, считая, что ученый может обладать талантом, а гений — это достояние поэтов, музыкантов и живописцев. В своих эрлангенских лекциях о назначении ученого (1805) Фихте с той же настойчивостью, что и романтики, противопоставляет в искусстве гения и ремесленника, причем прозвище ремесленника в его устах, так же как и у Шлегеля, Тика, Ваккенродера, звучит как бранное: ремесленник — это бездарный художник, художник, лишенный гения. При этом, однако, ни Кант, ни Фихте не рассматривали сферу эстетического, а потому и деятельность художника как нечто высшее — таким для них оставался мир нравственного действия, а потому оба они уступали преимущество гениальности художникам, нисколько на него не претендуя.

Наукоучение привлекло романтиков — особенно Фр. Шлегеля и Шлейермахера — помимо всего прочего еще и своей экстраординарностью. Фихте требовал отбросить традиционные формы построения философской системы, совершая по отношению к ним революционный переворот: он начинал с субъекта, с *Я*, со свободы, и отсюда выводил объект, *не-Я*, природу. В такой резкой форме, как Фихте, ни один философ до него, включая и Канта, не выступал против «обычного здравого смысла», и это было близко умонастроению романтиков. Они пошли гораздо дальше Фихте: Фихте выступал против «обыденных представлений» в своей философской системе, романтики же хотели вести борьбу с «мнением толпы» прежде всего в самой жизни, они не довольствовались переворотом в одном только мышлении, в сфере знания. Отсюда постепенно возникло недовольство — прежде всего у

Шлейермахера, а затем и у других — тем обстоятельством, что Фихте разъединяет две сферы — теоретическую (философскую) и жизненную. В самом деле, уже в наукоучении 1794 г. Фихте заметил, что «хорошо понятое наукоучение, разумеется, теснейшим образом согласуется» с предписаниями здравого человеческого рассудка (3, 262). Но не только это соображение Фихте было не по душе романтикам; сам автор наукоучения, в отличие от своих произведений, был по образу жизни и по манере держаться совершенно обыкновенным человеком, в нем не было ничего такого, что отличает гениальную натуру. Вот что пишет Шлейермахер о Фихте сразу же после их знакомства в 1800 г.: «Я познакомился с Фихте: он, однако, произвел на меня не очень сильное впечатление. Философия и жизнь у него — что он признает и теоретически — совершенно разорваны, его естественный образ мышления не имеет ничего исключительного, необычного (Außerordentliches), и, таким образом, пока он находится на *общей точке зрения*, у него нет ничего, что могло бы сделать его для меня интересным предметом» (53, *4*, 53) *.

Может возникнуть вопрос: имеет ли эта личная антипатия Шлейермахера к Фихте прямое отношение к их философским воззрениям? Не является ли она только фактом биографии Шлейермахера, не больше того? Нам представляется, что тут мы имеем дело уже и с общефилософскими расхождениями двух мыслителей, а не только с несходством их натур. В самом деле, в основе поведения Фихте лежит убеждение, что человек как индивидуальное существо, со всем его своеобразием и непохожестью на других людей, со всеми его индивидуальными особенностями есть нечто такое, что должно быть подчинено высшему закону — закону нравственного долженствования, а поэтому нет никаких оснований для культивирования в себе этих самых особенностей и для того, чтобы являть их другим, более того — чтобы в общении с другими находить удовольствие именно через это *взаимное несходство*.

Совсем иначе рассуждает Шлейермахер. Уже в своей рецензии на работу Фихте «Назначение человека», напи-

* Несколько лет спустя, 14 декабря 1803 г., Шлейермахер еще раз повторяет свою мысль: «У кого философия и жизнь так напрочь разорваны, как у Фихте, что может быть в том великого? Большой односторонний виртуоз, но мало человек...» (53, *4*, 53).

санной вскоре после выхода ее в свет (летом 1800 г.) *, Шлейермахер отказывается от необходимости вслед за Фихте резко отделять сущее от должного, природное, естественное в человеке — от его нравственного, сверхприродного *Я*, иначе говоря, все, что в нем является особенным, уникальным, несходным с остальными, — от того, что в нем предстает как общий для всех разум — нравственный закон.

Эту свою точку зрения Шлейермахер последовательно провел в «Монологах», написанных им в 1800 г. Шлейермахер формулирует свою позицию в прямой полемике с наукоучением: «Долгое время и я удовлетворялся тем, что нашел разум; и, почитая превыше всего однородность бытия, я думал, что для каждого случая есть только одна правда, что поведение должно быть для всех одинаковым и что один человек отличается от другого лишь своеобразием своего положения и места. Человечность, казалось мне, имеет свои различные обнаружения лишь в многообразии внешних действий; внутренний человек не должен быть своеобразно развитым существом, а всюду каждый сам по себе должен быть равен другому» (49, 333). Описанная Шлейермахером прежняя его точка зрения — это, несомненно, также и точка зрения Фихте: разум в ней предстает как *всеобщий*, в смысле *одинаковый для всех* («есть только одна правда», поэтому «поведение должно быть для всех одинаковым»). Все особенное, единичное *снимается* в понятом таким образом всеобщем, подводится под всеобщее в качестве отдельного экземпляра, а потому и не имеет никакой своей собственной ценности, которая могла бы быть поставлена рядом с ценностью всеобщего. Шлейермахер очень хорошо поясняет такую позицию, отмечая, что таким образом все своеобразное толкуется лишь как внешнее отличие, а внутренне каждый человек *должен быть* одинаков с любым другим **. Стало быть, *внутренний человек* определяется Фихте как нравственный, моральный, а все, что в человеке имеется природного (эстетического, от αἴσθησις — «чувственный»), выносится вовне.

Шлейермахер не согласен с Фихте. «Когда человек, — пишет он, — презирая недостойную обособленность чув-

* Рецензия была помещена в журнале «Атенеум», III, 2, 281.

** В этом состоит глубокий демократизм этической позиции Фихте, для которого все люди равны перед лицом нравственного закона.

ственной животной жизни, приобретает сознание общечеловечности и подчиняет себя долгу, он не способен тотчас же поднять свой взор к высшей самобытности духовного развития и нравственности, созерцать и понимать природу, созданную свободой и слившуюся с ней воедино. Все, кто не восприняли мысли о своеобразии отдельного существа, подобны грубой массе камня, которому не хватало простора и покоя, чтобы, кристаллизуясь, достигнуть своеобразной формы. Мной же овладела эта мысль. Не надолго мог я успокоиться на одном лишь чувстве свободы; я спрашивал, для чего же тогда нужна личность и единство текучего преходящего сознания во мне? И меня влекло искать высшее нравственное начало, которое открывало бы смысл личности. Меня не удовлетворяло убеждение, что человечество должно существовать как однородная масса, которая хотя и раздроблена в своем внешнем проявлении, но внутренне всюду тождественна» (там же, 333—334).

Шлейермахер ставит вопрос о необходимости пересмотреть само понятие свободы как важнейшее понятие в наукоучении. Он предлагает по-новому рассматривать связи всеобщего с особенным: особенное, по Шлейермахеру, не должно рассматриваться как *экземпляр рода*, его надо понимать иначе. В свою очередь всеобщее тоже не должно быть одинаковым для всех, *родовым общим*, скорее всеобщее, по Шлейермахеру, надо мыслить как *тотальность различного*, как целостность, в которой каждый ее момент выполняет только ему одному назначенную функцию. «...Мне уяснилось, — пишет Шлейермахер, — что каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов, чтобы человечество обнаруживалось всеми способами и чтобы в полноте пространства и времени осуществилось все многообразие, которое может таиться в его лоне» (там же, 334).

Шлейермахер — противник «одностороннего морализма» фихтевского мышления, морализма, связанного с тенденцией к систематическому выведению всего богатства сущего из единого принципа. «Мне всегда кажется подозрительным, если кто-нибудь приходит к системе, исходя из одной-единственной точки» (53, *4*, 94), — говорит Шлейермахер. Он отвергает, во-первых, общую для всей рационалистической традиции веру в возможность по-

строения всего знания из единого принципа. Во-вторых, он отвергает само начало, на котором Фихте хочет возвести все здание наукоучения, — начало разума, понятого как *свобода*, т. е. категорический императив. Шлейермахер выступает, следовательно, против рационализма, как он предстал в философии XVII—XVIII вв., в том числе и этической версии рационализма, как она представлена у Канта и Фихте. Тот самый Фихте, который первоначально был воспринят романтиками как ниспровергатель просветительских идей (носителем их в Германии того времени был Николаи), спустя всего несколько лет сам попадает в «список» просветителей; именно за рационализм, который романтики объявили главным «грехом» Просвещения, осуждает теперь фихтевскую философию Шлейермахер. Вслед за Кантом Фихте выступил против просветительских притязаний на неограниченную мощь теоретического разума, неограниченные возможности познания. Вслед за Кантом, и даже радикальнее, чем Кант, Фихте настаивал на главенствующей роли практического разума, требование которого он, как и Кант, считал *всеобщим*. Фихте, таким образом, не отменил рационализма Просвещения, а сместил его центр тяжести, создав *этический вариант рационализма*.

Именно за это его и критикуют романтики. В чем же состоит главный недостаток этического рационализма, согласно Шлейермахеру? В том, что *внутренний человек* у Фихте — это только нравственный человек, т. е. человек, стремящийся реализовать нравственный закон; в этом смысле внутренний человек есть то, что в нем *едино* со всеми другими людьми, поскольку они — нравственные существа. Все своеобразное в человеке, все индивидуальное в нем вынесено у Фихте во *внешнего человека*. Шлейермахер же хочет в самом внутреннем человеке видеть не единое и всеобщее, а уникальное и своеобразное. Требование, казалось бы, вполне законное, и сам Шлейермахер определяет его как требование *открыть смысл личности* *

Однако, присмотревшись к этому требованию, мы замечаем, что тут существенно меняется *сам способ рассмотрения человека*. Шлейермахера не удовлетворяет

* По словам К. Барта, Шлейермахер и романтики осуществили поворот от теоцентрической теологии эпохи Реформации к антропоцентрической теологии (см. 54, 411—412).

нравственно-этический подход Фихте, он хотел бы посмотреть на человека *эстетически*. Когда Шлейермахер говорит, что «каждый человек должен *на свой лад* выражать человечество», с ним невозможно спорить. Невольно думаешь: да неужели же этого не понимает Фихте? Но в том-то и дело, что Фихте этого не отрицает! Однако он трактует это совсем не так, как Шлейермахер. Он признает, что каждый человек выражает человечество *на свой лад*, но он не говорит при этом, что каждый человек *должен* быть индивидуальным, т. е. своеобразным, а говорит, что человек *не может не быть* своеобразным. Послушаем Фихте: «. .конечная цель, данная общей Единой жизни, распадается на *многие отдельные задачи*, на части, через реализацию которых, если бы она когда-либо могла быть достигнута, реализовалась бы общая конечная цель; и *каждый индивид, просто благодаря своему существованию в сфере общей жизни*, имеет такую определенную задачу. Каждый должен то, *что должен только Он, и только Он может. — только Он и никто другой*; и если он этого не сделает, то в этой, по крайней мере, неизменной общине индивидов наверно ничего не будет сделано (курсив наш. — *П. Г.*)» (7, 106—107). Индивидуальность человеку *дана*, ему поэтому не нужно к ней стремиться, не нужно делать ее сознательной целью своей жизни — такова точка зрения Фихте. И нравственная задача, которая стоит перед каждым индивидом, оказывается без всякого содействия с его стороны совершенно особой задачей, которую за него не может выполнить *никто другой*; в этом — уникальность, своеобразие, незаменимость каждого отдельного человека. Но *сознательной целью* деятельности каждого должно быть нечто *всеобщее*: принцип добра, категорический императив; сознательно человек стремится к универсальному, к добру, а уникальным и индивидуальным он всегда остается, но бессознательно, без намерения, не стремясь к этому.

Иначе смотрит на дело Шлейермахер. Он как раз видит в своеобразии высшую цель, к которой должен сознательно стремиться человек, коль скоро он правильно видит свое назначение. «...Лишь с трудом и поздно человек достигает полного сознания своего своеобразия, — пишет Шлейермахер. — Не всегда он решает заглянуть в него и охотнее направляет взор на общее достояние человечества... и часто он даже сомневается, следует ли ему,

в качестве самобытного существа, как бы вновь оторваться от целого и не рискует ли он, смешав чувственное с духовным, снова впасть в старую недопустимую ограниченность и замкнуться в узком круге внешней личности; и лишь поздно он научается надлежащим образом ценить свое высшее преимущество и пользоваться им» (49, 335). Высшее преимущество — это, конечно, своеобразие индивидуальности, несхожесть человека с остальными людьми. Шлейермахер предлагает *культивировать в себе своеобразие, созерцать себя как самобытное существо*, а также научиться видеть в других людях прежде всего эту самобытность, оригинальность, несхожесть с остальными. Вот это и есть *эстетический взгляд* на индивидуальность.

Это — взгляд *художника*, и у художника он вполне правомерен и оправдан. Но Шлейермахер превращает эту художественно-эстетическую установку сознания в жизненную позицию, он руководствуется ею в самой реальности, он смотрит как художник и на самого себя, и на других, он делает точку зрения художника *универсальной*. Превращение точки зрения на мир художника в универсальный принцип, определяющий также и жизненную позицию, и отношения с людьми, и создание таким образом своего рода эстетической религии характерно для большинства романтиков иенской школы. «Взор мой облетает мир и время и отыскивает внутреннее величие человека. Много ли или мало охватило уже теперь его сознание, насколько он подвинулся в своем собственном развитии, сколько дел или творений он совершил — все это не может определять моего отношения, и я легко утешаюсь при отсутствии всего этого. Я ищу только его своеобразное бытие и отношения этого бытия к совокупной человеческой природе; насколько я нахожу первое и понимаю последнее, настолько есть у меня любви к нему...» (там же, 346). Понимание *своеобразия другого* — вот теперь путь к единству с этим *другим*; не в едином общем, а в многообразном индивидуальном лежит то, что связывает людей друг с другом. Вот в этом теоретическом контексте и возникает у Шлейермахера новая категория — категория *понимания*. Взаимное единение людей возможно теперь на пути понимания каждым своеобразия *другого*: драма непонятности — это драма романтического сознания, совершенно чуждая не только Канту и Фихте,

но и всем тем, кто ищет взаимное единение людей не в их своеобразии и самобытности.

Как современно звучат слова Шлейермахера, когда он говорит о взаимном непонимании самобытных натур; как схоже его настроение с тем, которое мы вот уже более полувека находим в сочинениях таких писателей, как Кафка, Джойс, Пруст, в фильмах знаменитых режиссеров — Феллини, Антониони, Бергмана! В этом — самом широком — смысле традиция романтизма не только сохранилась в современном западном художественном сознании, но и еще более углубилась и развилась в нем. «На близких путях часто бродят люди, — грустно констатирует Шлейермахер, — и все же не приближаются друг к другу; тщетно взывает человек, исполненный чаяний и жаждущий дружеской встречи: другой не внимает ему... Это часто случалось с моей жаждой любви; разве не было бы постыдно, если бы она не созрела, наконец, если бы легкая надежда не исчезла, сменившись мудрым предчувствием? «Столько поймет в теме этот, и столько — тот; эту любовь ты можешь дать этому, но должен воздержаться от нее в отношении к тому» — так ко мне часто взывает умеренность, хотя порою и тщетно. Внутреннее влечение сердца не оставляет места для рассудительности... Я всегда предполагаю больше, чем есть, всегда возобновляю попытки и часто несу кару за свою ненасытность... Но иной и не может быть судьба человека, который *самобытно совершенствуется*; и если это со мной случается, то это есть только вернейшее доказательство, что *я самобытно совершенствуюсь* (курсив наш. — *П. Г.*)» (там же, 346—347). Самобытное развитие, сознательное культивирование своей оригинальности требуют и от другого, чтобы он и сам был таким же оригинальным и в тебе полюбил именно твою оригинальность. «Чем более самобытно все развивается во мне, тем более необходима общая восприимчивость и свободная любовь к чужеродному развитию для того, чтобы человек мог надолго любить и понимать меня» (там же, 347).

Эстетическая точка зрения на своеобразие индивида отличается от фихтевской тем, что для последнего индивидуальность человека — это его судьба, от которой он не может освободиться, даже если бы и хотел; сознательно человек стремится к тому, что является всеобщей целью, но без всякого содействия его сознания, бессознательно

его участие во всеобщем имеет индивидуальную форму. Для Шлейермахера, напротив, предметом сознательного устремления сделана индивидуальность; целью человека является совершенствование его самобытности. К Шлейермахеру можно вполне отнести остроумную реплику Г К. Честертона, сказанную по другому, но аналогичному случаю: «Несчастье нынешних англичан не в том, что они хвастливы. Хвастливы все. Но англичане, на свою беду, хвастаются тем, что от хвастовства гибнет. Француз гордится смелостью и логикой, оставаясь логичным и смелым. Немец гордится аккуратностью и тонкостью и не утрачивает их. Мы же гордимся скромностью, а это — чистая нелепость. Многие добродетели гибнут, когда ты их в себе заметишь. Можно знать, что ты отважен; нельзя знать, что ты бессознателен, как бы ни старались наши поэты обойти этот запрет». Честертон совершенно прав: когда самобытность делается предметом сознательного стремления, она отнюдь не совершенствуется, как полагает Шлейермахер, — она гибнет. Как нелепо гордиться скромностью, так же невозможно сознательно культивировать самобытность, оригинальность: они становятся «самобытничаньем» и оригинальничаньем. Сознательное стремление к своеобразию одинаково пагубно сказывается как на отдельной личности, так и на целом культурном или национальном движении, если последнее проходит под этим знаком. Именно из стремления к *сознательному созданию особого стиля* рождается *стилизация*; из сознательного желания быть оригинальным рождается *мода*. Всякое подлинно своеобразное явление — как самобытный человек, так и самобытный народ, и самобытное произведение — может существовать лишь до тех пор, пока самобытность не становится проблемой, не делается предметом сознательной заботы, т. е. пока оно живет стремлением к чему-то более важному и высокому, чем оно само. Своеобразие, самобытность, относится как раз к тем добродетелям, которые, по словам Честертона, «гибнут, когда ты их в себе заметишь».

Критика со стороны Шлейермахера не прошла для Фихте бесследно* В своих позднейших сочинениях он

---

* Правда, когда в 1803 г. вышла в свет работа Шлейермахера «Основные направления критики прежних учений о нравственности», где содержались резкие нападки на учение о нравственности Фихте,

специально обращается к проблеме индивидуальности и ее соотношению со всеобщим, уточняя и развивая те мысли, которые у него на этот счет были раньше. Эта проблема становится предметом его анализа в лекциях 1810—1811 гг., получивших название «Факты сознания». Теперь исходным для Фихте является уже не понятие *Я*, а понятие *единой жизни*, которая находит свое обнаружение в знании. Как же понимает теперь Фихте роль и значение индивидуальности? «...Если Единая жизнь, — говорит он, — действительно должна выполнить обнаружение своей силы, то она должна, отказавшись от общего созерцания, сосредоточиться в одном пункте этой силы. Благодаря этому сосредоточению возникает индивидуальная форма, а это сосредоточение следует рассматривать как actus individuationis primarius... Вследствие этого сосредоточения в одном пункте... в жизни нечто совершилось, что уже не может быть сделано несовершившимся; этот пункт появился в понятии, и стала возможной, начиная с него, бесконечно продолжающаяся линия свободы и действия, которая до сосредоточения была совершенно невозможна. Первоначальное состояние жизни изменилось, и она приобрела совершенно новую и постоянную способность, определенную этой линией» (7, 90—91).

Индивидуум возникает, таким образом, в результате некоторого онтологического акта, *первичного акта индивидуации*, который совершается в силу телеологической необходимости — необходимости *единой жизни* раскрыть свои потенции, т. е. обнаружить самое себя. И сама индивидуальность, порожденная таким актом, отнюдь не есть только призрачная, только эмпирическая реальность: акт индивидуации есть *событие* в самой *единой жизни*, т. е. событие, имеющее онтологическое значение. Индивидуальность — не просто внешняя оболочка единого, которая сама по себе для него не существенна. «. .Жизнь сознает себя в индивидуальной форме и как индивид» (там же, 92). Это — уже своеобразный персонализм Фихте, стремившегося в последний период своей деятельности дать ответ на вопрос, поставленный Шлейермахером: в чем состоит смысл личности? Однако содержанием личности,

последний заявил, что он никогда не станет читать эту книгу. По этому поводу Шлейермахер в одном из писем замечает: «Не признавать меня и не вести со мной войну — это дипломатический прием Фихте» (53, *4*, 93).

согласно Фихте, является вовсе не ее своеобразие и неповторимость, а сама единая жизнь. «Что такое это *Я*? Это понимающий принцип, единство различных пониманий, следовательно, он имеет индивидуальную форму, и есть индивид как таковой. Что же в этом понимании главное и истинно сущее? Очевидно, сама Единая жизнь» (там же).

Фихте пытается также объяснить, почему *единая жизнь* должна с необходимостью принять индивидуальную форму: «Жизнь в форме всеобщего созерцания совершенно неспособна к самосознанию. Только в индивидуальной форме, а именно в ее развитии, она может сознавать себя, точно так же, как... только в этой форме она может быть практическим принципом. Поэтому естественно, что жизнь, поскольку она есть самосознание и практический принцип, изображает себя не в своем единстве, а как мир индивидов» (там же).

Как видим, учение об индивидуальности и о личности у Фихте по-прежнему строится на ином основании, чем учение о личности у романтиков, в частности у Шлейермахера. Персонализм Фихте имеет ярко выраженную этическую окраску, тогда как персонализм Шлейермахера скорее можно назвать эстетическим.

Шлейермахер и романтики выразили характерную тенденцию, которая на протяжении всего XIX в. развивалась и углублялась; мы назвали бы ее *эстетическим отношением* к человеческой личности. Индивидуальность во всем ее своеобразии объявляется здесь высшей ценностью, предметом сознательного культа. Как справедливо отмечает Г. Гадамер, эпоха эстетического сознания совпадает с эпохой стилизации (63). Почему это происходит, мы пытались показать в этой главе. Философия Фихте, особенно в поздний период, противостоит эстетическому отношению человека к собственной индивидуальности.

2. Фихте и Шеллинг: проблема природы

Расхождение Фихте и романтиков коснулось не только проблемы индивидуального и соотношения его со всеобщим. Полемика между романтиками и Фихте развернулась также по вопросу о природе. На этот раз оппонентом Фихте выступил Шеллинг, сблизившийся в начале века с членами иенского кружка романтиков.

В первых своих работах — «О *Я* как принципе философии, или о безусловном в человеческом сознании» (1795), «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795) — Шеллинг предстает как талантливый ученик Фихте, разъясняющий и популяризирующий систему своего учителя. Бросается в глаза сходство между Шеллингом и самим Фихте: ведь последний тоже вошел в философию как прямой ученик и продолжатель Канта.

В ранних юношеских произведениях Шеллинг обнаружил удивительную способность так проникнуться духом наукоучения, что излагал основные его принципы едва ли не лучше самого Фихте. Первые натурфилософские сочинения Шеллинга — «Идеи по поводу философии природы» (1797), «О мировой душе» (1798) — воспринимались и Фихте, и, по-видимому, самим Шеллингом как развитие идей наукоучения, восполняющих ту его сторону, которая самим Фихте была оставлена без специальной разработки, поскольку главный интерес его сосредоточивался на проблемах нравственных, религиозных и общественно-политических. Судя по тому, насколько дружественно относился Фихте к самому Шеллингу и насколько благосклонно — к его натурфилософским изысканиям, он рассматривал последние как часть наукоучения, подчиненную наукоучению и вытекающую из его основных предпосылок. Покидая Иену летом 1799 г., Фихте сожалел, что не сможет продолжать совместную работу с Шеллингом (см. 33). О добрых и доверительных отношениях между ними свидетельствует и переписка, которую они вели после отъезда Фихте из Иены. Тон писем дружественный и сердечный; они обсуждают вопрос о создании совместного журнала, и подразумевается полное единство взглядов вплоть до осени 1800 г. В законченной весной 1800 г. «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг тоже еще не указывает на принципиальные расхождения с Фихте, напротив, в предисловии он подчеркивает, что «в отношении рассмотрения первоначал в ней (в этой работе. — *П. Г.*) не встречается ничего такого, что не содержалось бы в сочинениях создателя наукословия, равно как и автора этих строк» (46, 4).

Однако уже осенью 1800 г. намечаются сначала легкие, а затем все более углубляющиеся расхождения между Фихте и Шеллингом; яснее всего эти расхождения выражены в переписке. Но, несмотря на некоторые раз-

личия в понимании соотношения натурфилософии и трансцендентального идеализма, им самим указанные, Фихте стремится сохранить с Шеллингом дружественные отношения и не превращать их спор в предмет публичной полемики. А суть расхождения уже отмечена им в письме Шеллингу (точная дата написания письма не указана). Речь идет, конечно же, о месте натурфилософии в системе наукоучения. «. .Субъективное в Вашей субъективно-объективной природе, — пишет Фихте, — не может быть ничем иным, кроме аналога нашего самоопределения, внесенного нами посредством мышления в (бесспорно наше) творение продуктивной способности воображения (природа как ноумен). Нельзя теперь вновь объяснять *Я* из того, что само целиком объясняется из него» (9, 2, 320—321).

Мысль Фихте ясна: природа для него, как мы уже отмечали, есть исключительно продукт деятельности *Я*, а конкретнее — продуктивной способности воображения. С помощью мышления продукт деятельности воображения получает объективный характер и выступает как нечто независимое от *Я*, как *не-Я*. Но конечно, выводить само *Я* из этого *не-Я*, из природы, означает — и вполне справедливо, если признать вышеприведенное рассуждение Фихте, — движение в круге; такое выведение было бы отходом от принципов наукоучения.

Фихте не может не возразить против такого хода мысли Шеллинга, но тут же смягчает резкий характер возражений, продолжая: «Однако я не считаю Вас способным на такую ошибку; я уже давно хорошо знаю, в чем, собственно, причина этого и других различий между нами. Она — в том же, что и причина неудовлетворенности других трансцендентальным идеализмом, почему Шлегель и Шлейермахер и болтают о своем запутанном спинозизме, а еще больший путаник Рейнгольд — о своем бардилизме* Причина в том, что я еще не смог дойти до этой сферы и выстроить мою систему *интеллигибельного мира*» (там же, 321) Фихте здесь сдержанно и мягко намекает Шеллингу на спинозистские истоки его натурфилософии, коль скоро последняя претендует на более широкое значение, чем быть просто частью наукоучения Фихте, а

---

* Бардили — автор сочинения по логике, подвергнутого критике в рецензии Фихте «Об очерке первой логики Бардили» (1800).

именно частью учения о теоретическом *Я*. С точки зрения наукоучения природа не может быть чем-то самостоятельным, а потому и натурфилософия тоже должна оставаться подчиненным науке о *Я* разделом наукоучения.

Но Фихте не довольствуется только этим замечанием. Чувствуя, что Шеллинг затронул больную тему, а именно субъективизм наукоучения, особенно наглядно проявившийся в первом изложении его в 1794 г. — а в субъективизме Фихте неоднократно упрекали и многие другие его современники, — Фихте подробно разъясняет своему младшему другу план дальнейшего развития идей наукоучения. Главная задача этого дальнейшего развития — устранить иллюзию субъективизма, вызванную, как полагает Фихте, не вполне удачным изложением наукоучения в его первых вариантах. Мы приведем полностью это разъяснение ввиду его важности для развития взглядов Фихте во второй период его творчества. «Наукоучение (как Вы его понимаете: для меня наукоучение тождественно философии вообще), или трансцендентальный идеализм, есть система, которая движется внутри круга субъект-объективности *Я* как конечной интеллигенции, изначально ограниченной материальным чувством и совестью. Внутри этого круга чувственный мир можно полностью дедуцировать, не вдаваясь, однако, в объяснение самой этой изначальной ограниченности. Однако при этом все время остается открытым вопрос: а нельзя ли — если бы только было доказано право выходить за пределы *Я* — объяснить также и эти изначальные ограничения, совесть — из интеллигибельного как ноумена (или бога), а чувственность, которая является только низшим полюсом первого (интеллигибельного. — *П. Г.*), — из проявления интеллигибельного в чувственном» (там же, 321). Таким образом сформулированы Фихте те вопросы, которые ставит перед ним Шеллинг. Объяснить изначальную ограниченность *Я*, из которого исходит наукоучение, Шеллинг предлагает путем *выхода за пределы Я*. Но по Фихте, выйти за пределы *Я* — значит оставить почву трансцендентальной философии и вернуться к спинозизму. Что же дает такой выход? «Это, — пишет дальше Фихте, — дает две новые, совершенно противоположные части философии, объединенные в трансцендентальном идеализме как их средоточии. Конечная интеллигенция как дух есть *низшая* потенция интеллигибельного как но-

умена; конечная интеллигенция в качестве *природного существа* есть высшая потенция интеллигибельного как природы. Если Вы принимаете субъективное в природе за интеллигибельное, а следовательно, невыводимое из конечной интеллигенции, то Вы совершенно правы. Будущим летом я займусь изложением этих идей. Наиболее ясные намеки на них, которые, однако, остаются не более как намеками, содержатся в третьей книге «Назначения человека»» (там же, 321—322).

Тут Фихте в очень кратком виде излагает Шеллингу план своей будущей работы над усовершенствованием наукоучения. Основное направление, намеченное им здесь, идет по линии уточнения исходного пункта наукоучения — *принципа Я*. Фихте сам подтверждает, что до сих пор он преимущественно разрабатывал свою систему, оставаясь в круге, очерченном *Я как конечной интеллигенцией*; и хотя в этих рамках он смог вывести природу, но не пояснил достаточно внятно, что такое сама конечная интеллигенция и в каком отношении она находится к *абсолюту*, т. е. недостаточно разъяснил источник конечности (ограниченности) малого *Я*. Признавая отсутствие такого разъяснения как пока еще не устраненный недостаток своей системы, Фихте согласен вслед за Шеллингом допустить в природе некоторое интеллигибельное начало, не выводимое из конечной интеллигенции. Это уже весьма значительная уступка и шаг в направлении радикального пересмотра своей ранней системы.

Однако меру этой уступки не следует преувеличивать. Хотя сфера теоретического (природа) здесь получает некоторую самостоятельность наряду со сферой практического (свободой), но они отнюдь не оказываются равноправными. Природное бытие есть низший способ проявления интеллигибельного начала, по-прежнему полностью подчиненный конечной интеллигенции как духу (т. е. как свободе). И главное, что здесь настоятельно подчеркивает Фихте, — это необходимость рассматривать натурфилософию не как равноправную часть философии наряду с наукоучением, а как часть самого наукоучения, не имеющую смысла вне последнего. Об этом еще более ясно свидетельствует письмо Фихте Шеллингу от 15 ноября 1800 г., написанное им после прочтения «Введения» к «Системе трансцендентального идеализма», где Фихте вновь недвусмысленно отвергает требование Шеллинга рассматри-

вать натурфилософию как самостоятельную ветвь философии наряду с трансцендентальной философией: «Что касается Вашего противопоставления трансцендентальной и натуральной философии, то я с Вами все же не согласен. По-видимому, причина всего этого коренится в смешении идеальной и реальной деятельности. В этом смешении временами были повинны мы оба, и я надеюсь полностью преодолеть его в своем новом изложении. С моей точки зрения, *вещь* (die Sache) *не прибавляется* к сознанию и *сознание не прибавляется* к вещи, но и вещь и сознание непосредственно объединены в *Я — идеально-реальном, реально-идеальном.* Иное дело — *реальность природы.* Последняя выступает в трансцендентальной философии как целиком *найденная* (gefunden), а именно *готовая* и *завершенная*, и такой (а именно найденной) она является не сообразно *собственным* законам, а сообразно *имманентным законам интеллигенции* (как идеально-реальной)» (там же, 324—325).

Как видим, для Фихте природа лишена собственной внутренней динамики и жизни, она выступает как «готовая и завершенная», ибо живет по законам деятельности интеллигенции, т. е. *Я*, а эти законы суть законы свободы. Природа для Фихте, как и для Канта, предстает как объект естествознания, а естествознание Нового времени рассматривает природу как сферу действия механической закономерности. Кант совершенно справедливо подчеркнул, что организм является предельным понятием для естествознания Нового времени, — и действительно с точки зрения физики Ньютона или Декарта организм постижим лишь настолько, насколько его можно свести к механизму.

Занятия натурфилософией привели Шеллинга к иному пониманию природы. Современное естествознание, согласно Шеллингу, имеет дело не с подлинной природой, а с абстракцией, мертвой и лишенной собственной самостоятельной реальности; к этой абстракции природы чисто внешним образом подходят «химики и аптекари», а также Декарт и Ньютон. Те, кто понимает природу как живой организм, имеющий в себе законы собственного развития, должен подходить к ней «не объективно» (см. 92, *3*, 275), а стремиться к ее внутреннему постижению, «в тенденции совершенно такому же, каким являются системы древних физиков» (там же, 274). По Шеллингу,

наш дух родствен природе, а потому может понимать ее изнутри. Натурфилософия Шеллинга исходит из внутреннего тождества природы и разума — из «параллелизма, существующего между природой и разумным» (46, 5). А если так, то, с точки зрения Шеллинга, вполне законно поставить вопрос: как осуществляется связь этих параллельных рядов? Здесь возможны два равноправных подхода: «Либо за первичное принимается объективное и спрашивается, как привходит сюда субъективное, долженствующее согласоваться с первым. ...Но можно также субъективное брать за первичное, и тогда задача сведется к выяснению того, откуда берется согласующаяся с этой первичностью объективность» (там же, 12—14).

Процитированный отрывок из «Введения» к «Системе трансцендентального идеализма» как раз и вызвал вышеприведенное возражение Фихте: «вещь не прибавляется к сознанию, и сознание не прибавляется к вещи», а то и другое выводится из *Я* как высшего принципа философии. Там, где Шеллинг видит два «параллельных ряда»— объективный (природа) и субъективный (разум, сознание), которыми должны заниматься две разные науки — натурфилософия и трансцендентальная философия,— там Фихте видит две разные формы деятельности трансцендентального *Я* — идеальную (порождающую бытие природного объекта) и реальную, а потому не признает надобности в создании двух различных наук.

В своем ответе на письмо Фихте Шеллинг пишет ему (19 ноября 1800 г.), что основание для противопоставления трансцендентальной философии и натурфилософии он видит не в различии идеальной и реальной деятельности *Я*, «оно лежит гораздо выше» (9, *2*, 326). Что касается идеальной и реальной деятельностей, то «я, — пишет Шеллинг, — точно так же, как и Вы, полагаю обе эти деятельности в одно и то же *Я*; следовательно, основание лежит не здесь. Основание заключается в том, что в качестве идеально-реального просто объективное, и поэтому одновременно продуцирующее *Я* в этом своем продуцировании само есть не что иное, как *природа*, коего лишь высшей потенцией является *Я* интеллектуального созерцания или *Я* самосознания» (там же, 327).

Таким образом, Шеллинг не согласен видеть в *Я*, как его толкует наукоучение, высший принцип всего сущего. Он не согласен выводить философию природы из идеаль-

ной деятельности *Я*, а практическую философию — из его реальной деятельности. Он подчеркивает, что *Я* как природа (т. е. теоретическое *Я*, если говорить языком Фихте) само содержит в себе и идеальную, и реальную деятельность, и *Я* как самосознание есть лишь высшая форма выражения именно *Я* как природы. Поэтому в нем никак нельзя, по Шеллингу, видеть первопринцип всей философии, а следовательно, наукоучение, исходящее из *Я* как первоначала, «еще не есть сама философия» (там же).

Здесь позиции Шеллинга и Фихте уже основательно разошлись. Для Фихте наукоучение — это и есть философия; *Я*, т. е. *деятельность*, есть высшее основоположение философии как таковой. Все, что не есть деятельность, в том числе, разумеется, и природа, должно быть выведено из самой деятельности. Природа, таким образом, тождественна *чувственному миру*, а *истина природы* может быть постигнута на двух разных уровнях: на низшем — с помощью естествознания, как оно сложилось ко времени Фихте и как было интерпретировано у Канта (сам Фихте не имел основательного естественнонаучного образования, и его мышление в этой области целиком определялось Кантом), и на высшем — с помощью наукоучения, которое объясняет природу с точки зрения высших целей практического разума, т. е. видит в ней средство для осуществления нравственной цели.

По всем этим пунктам Шеллинг теперь не согласен с Фихте. Наукоучение для него не есть философия, а есть только часть последней наравне с натурфилософией; деятельность *Я*, таким образом, не является для него верховным принципом философского объяснения мира. Природа, по Шеллингу, отнюдь не тождественна чувственному миру, она имеет как свое чувственное, так и умопостигаемое бытие; а истина природы не может быть раскрыта ни на пути естественнонаучного исследования, как его понимают Ньютон и Декарт, ни тем более с помощью наукоучения, которое рассматривает природу только как голое средство, не имеющее ни имманентного закона, ни имманентной цели в самой себе.

Невозможно поэтому согласиться с утверждением Фрица Медикуса, в общем большого знатока творчества Фихте, издателя его произведений, что расхождения между Фихте и Шеллингом в рассматриваемый период основаны скорее на недоразумении, чем на действительно

предметном различии между ними. Приводя соображения Шеллинга о том, что «природа есть видимый дух, а дух — невидимая природа», Медикус говорит: «В этих изложениях прежде всего бесспорно то, что механическое естествознание имеет дело только с некоторой абстракцией. И кто станет отрицать, что Шеллинг описывает нечто вполне реальное, когда он говорит об «осмысленном (sinnigen) созерцании» и сопереживании жизни природы. Совершенно прав Шеллинг также и в том, что он связывает возможность такого понимания природы с тем, что она есть организм, а не просто может рассматриваться как организм. Но в этом Фихте ему не противоречит. Нельзя забывать о том, что резкие выпады, с которыми он в свой берлинский период обрушился на натурфилософию, были вызваны личными разногласиями с Шеллингом и, следовательно, не являются чисто предметными» (11, *I*, CXXI). Медикусу импонирует Шеллингова критика механистического естествознания XVII—XVIII вв., и ему не хочется отождествлять позицию Фихте, нравственно-религиозный пафос которого близок и дорог Медикусу, с механицизмом в понимании природы. Медикус поэтому ссылается на то, что органицизм Шеллинга в толковании природы никак не мог быть чужд Фихте, понимавшему *Я* как «живое взаимоотношение всех частей» (там же, CXXII), т. е. как организм. Однако этот аргумент Медикуса не имеет действительной силы. Фихте в самом деле рассматривал *Я* как единое целое, по телеологическому принципу, но совершенно не допускал возможности по такому же принципу рассматривать и природу. Природа для него выступает как такая реальность, законы действия которой должны быть выведены из деятельности *Я*, а не имманентно присущи ей самой. Здесь Фихте следует за Кантом, считавшим, что мы не можем познать в предметах того, чего сами же не вложили в них. Более того, Фихте идет в этом пункте дальше Канта, поскольку из деятельности *Я* выводит не только форму, но и материю познания, отрицая кантовскую *вещь в себе*. А ведь *вещь в себе* — это остаток природы в кантовской философии, — природы, имевшей для предшественников Канта не только феноменальное, но и ноуменальное значение. Фихте только потому смог наделить деятельность *Я* столь высоким онтологическим статусом, что он полностью — даже более, чем Кант, — отнял всякую онтологическую реаль-

ность у природы. А кантовское истолкование природы, несомненно, базируется на естествознании Нового времени и представляет собой философское обоснование этого последнего. Поэтому Шеллинг в своем притязании вернуться к живой природе от абстракции ее, с которой имеют дело «химики, аптекари, а также Ньютон и Декарт», восстает не только против Фихте, но и против Канта.

Правда, необходимо оговорить, что Кант в своих построениях был значительно осторожнее, чем Фихте, именно потому, что он был образованным естествоиспытателем: он видел как специфику научной методологии Нового времени, так и ее границы. Фихте же подчас рубит сплеча, поскольку обсуждаемая область не представляет для него самостоятельного интереса.

В ходе дальнейшей переписки Фихте и Шеллинг все более резко формулируют основания своего расхождения. В письме Шеллинга от 3 октября 1801 г. проводится водораздел между учением Фихте, который мыслит «высшее бытие... как абсолютную деятельность» (9, *2*, 349), и его собственной философией, для которой «истинно абсолютное так же не может иметь своим предикатом деятельность, как ее не может иметь предикатом абсолютное пространство, которое есть универсальный образ абсолютного» (там же).

Абсолютное выступает теперь для Шеллинга как тождество, безразличие идеального и реального, мышления и созерцания: «Тождество идеального и реального оснований равно тождеству мышления и созерцания. Этим тождеством выражается высшая спекулятивная идея, идея абсолютного, созерцание которого — в мышлении, а мышление — в созерцании... Так как это абсолютное тождество мышления и созерцания есть высший принцип, то оно, мыслимое как абсолютное безразличие обоих, является также необходимо высшим бытием» (там же, 348). Сформулировав свою позицию как тождество мышления и бытия, Шеллинг далее заявляет, что он преодолел точку зрения конечного, на которой остается Фихте (там же, 354). Здесь Шеллинг высказывает Фихте тот же упрек, который ему предъявил и Гегель, а именно что субъект-объект Фихте, его *Я* есть «субъективный субъект-объект», не выходящий поэтому за пределы конечности. Это обстоятельство, согласно Шеллингу, и обусловило

узость фихтевского понимания природы. «Она (природа. — *П. Г.*) имеет для Вас совсем не спекулятивное, а только телеологическое значение», — пишет он Фихте (там же, 355). В этом письме Шеллинг, как никогда раньше, резко и даже раздраженно подчеркивает свой разрыв с кругом идей наукоучения, называя, вслед за Гегелем, идеализм Фихте «психологическим» (см. там же, 356), утверждая, что «истина находится выше того пункта, куда может достигнуть идеализм», и упрекая Фихте в том, что тот никогда не понимал его, Шеллинга, идей (там же, 352).

Ответ Фихте на это письмо (от 15 октября 1801 г.) написан в резком, но не столь раздраженном тоне. «Истины, которые Вы изложили в Вашем последнем письме, — пишет он, — мне тоже прекрасно известны, но все Ваши заявления обо мне и моих мнениях основаны на непонимании и принижении моей точки зрения. Пункты нашего расхождения я могу изложить Вам в немногих словах. «Абсолютное (относительно него и его определения я с Вами совершенно согласен и давно созерцаю его) существует в форме количественного различия» — так, по-Вашему, утверждаю я в своем изложении * Но это как раз то, что утверждаете Вы. Вот почему я нашел Вашу систему ошибочной и отложил в сторону ее изложение ** Ведь никакое выведение и обсуждение не исправит того, что не годится в принципе. Точно так поступает Спиноза и весь догматизм, это их πρῶτον ψεῦδος (принципиальная ошибка). Абсолютное не было бы абсолютным, если бы оно существовало в какой-нибудь форме» (там же, 357).

Шеллингово понимание абсолюта как безразличия реального и идеального, мышления и созерцания Фихте считает возвращением к спинозистскому догматизму, против которого он с самого начала резко возражал и которому, как мы знаем, противопоставлял трансцендентальную точку зрения. Догматизм Шеллинга Фихте усматривает здесь в том, что Шеллинг уже с самого начала находит в абсолюте все то, что, согласно Фихте, еще

---

* Имеются в виду первые варианты изложения наукоучения в 1794 г. и последующие уточнения в 1797 г.

** Шеллинг упрекал Фихте в том, что тот прочел только «Введение» в «Систему трансцендентального идеализма», а всю работу читать не стал.

только должно быть выведено из него. Каким образом из абсолютного возникает бесконечность многообразного — вот главный вопрос спекулятивной философии, как ее понимает теперь Фихте.

«Откуда, — пишет он далее, — происходит форма, в которой выступает абсолютное (конечно, это форма количества, в этом я с Вами тоже согласен), — где, собственно, коренится эта форма, т. е. каким образом абсолютное сперва становится бесконечным, а затем превращается в тотальность многообразного, — это вопрос, который должна решить доведенная до конца спекуляция и который Вы с необходимостью должны игнорировать, так как Вы находите эту форму уже в абсолютном и одновременно с ним. Именно здесь, в области, которую Вы закрыли для себя Вашей новой системой и которая Вам, как теперь можно с уверенностью сказать, никогда не была известна, лежит идеализм наукоучения и идеализм Канта, а вовсе не глубоко внизу, куда Вы его поместили» (там же, 357—358).

Спор, как видим, идет вокруг одной главной темы: что такое абсолютное. Шеллинг обвиняет Фихте в том, что последний отождествляет абсолют с деятельностью *Я*. По отношению к наукоучению 1794 г. упрек Шеллинга справедлив: деятельность *Я*, которое, правда, понимается Фихте как *Я* абсолютное, но в то же время не теряет связи с *Я* самосознания, а временами даже отождествляется с последним, выступает у Фихте как абсолют. Такое понимание абсолютного и становится предметом критики Шеллинга, его он называет «психологистским» и конечным. Но из писем Фихте мы видим, что он склонен уточнить и даже изменить кое-что в наукоучении 1794 г. Не случайно ссылается он на свою работу «назначение человека»: Фихте сделал шаг в направлении к преодолению субъективизма, он больше не отождествляет абсолют с деятельностью *Я*. Более того, как явствует из следующего письма Шеллингу (от 15 января 1802 г.), Фихте вообще не отождествляет абсолют со сферой знания. Абсолютное знание, говорит Фихте, имея в виду уже, видимо, и позицию Гегеля, а не только Шеллинга, — это абсолютное, взятое в его отношении к многообразию, а не абсолютное само по себе.

Таким отождествлением абсолюта со знанием грешит, согласно Фихте, спинозизм, и он еще раз обвиняет Шел-

линга в спинозизме и тем самым — в догматизме. «Так обстоит дело, — пишет Фихте, — у Спинозы. *Единое* должно быть *всем* (точнее, бесконечным, так как для Спинозы, собственно, тотальности не существует), и наоборот, что, впрочем, совершенно правильно. Но *каким образом* единое становится всем и все становится единым, т. е. какова точка перехода, поворота и *реального тождества,* — об этом Спиноза нам не может сказать, поэтому, схватывая все, он утрачивает единое, а постигая единое, утрачивает все. Поэтому Спиноза и отождествляет без дальнейшего доказательства две основные формы абсолютного, бытие и мышление, точно так же, как это делаете и Вы, что совершенно неправомерно с точки зрения наукоучения. Но мне кажется ясным, что абсолютное может иметь только абсолютное *проявление*, т. е. только *одно* (простое, вечно равное себе) проявление в отношении к многообразию; и это есть *абсолютное знание.* Само же абсолютное есть не бытие, но и не знание, и не тождество или безразличие обоих, — оно есть именно абсолютное, и всякое другое слово здесь излишне» (9, *2*, 366—367).

Тут мы — у истоков того изменения в мышлении Фихте, которое привело к перестройке его наукоучения как раз в период с 1800 по 1801 г. Отныне Фихте утверждает, что наукоучение есть *не теория абсолюта*, а теория *абсолютного знания,* что, как мы теперь видим из приведенного письма, не одно и то же.

Характерно, однако, что сам Фихте не осознает изменения в своей точке зрения, он считает, что лишь развертывает содержание того, что им было изложено в прежние годы, но чего он тогда не сумел сформулировать с достаточной ясностью. Ясное сознание преемственности своих взглядов никогда не покидало Фихте, и в том же письме Шеллингу от 15 января 1802 г. он поясняет, как его нынешние взгляды связаны с его наукоучением 1794 г. «Существует некоторое относительное знание, противочлен бытия (Nebenglied vom Sein). Наряду с этим относительным знанием существует, конечно, опять-таки некоторое другое бытие. Вы всегда считали, что мое наукоучение стоит на точке зрения *этого* знания. Противочлен *этого* знания — высшее и потому абсолютное бытие — я говорю *бытие.* Вы считаете, что поднялись к понятию этого бытия, оставив наукоучение позади себя, и объе-

диняете теперь соотносительные члены не materialiter через усмотрение (Einsicht), а formaliter, потому что единство требуется системой, объединяете не через *созерцание* (которое ведь должно было бы дать нечто позитивное), а через *мышление* (которое лишь постулирует некоторое отношение), — объединяете соотносительные члены в некоторое *отрицательное тождество*, т. е. неразличенность знания и бытия, в некоторую точку безразличия и т. д.» (там же, 366). Необходимость встать на такую точку зрения, для которой уже нет противопоставления двух различных моментов — знания и бытия, Фихте, как видим, признает в такой же мере, как и Шеллинг. Но он считает, что эта точка зрения должна быть достигнута через непосредственное усмотрение, т. е. через созерцание, а не путем просто логического объединения противоположностей — в силу того, что «единство требуется системой». Здесь сформулирован важнейший принцип философии Фихте, принцип непосредственной достоверности, побуждающий Фихте всегда держаться *Я* как начала всякого философствования. Шеллингово рассуждение, по мнению Фихте, базируется *не на созерцании*, а на *рассудочном конструировании*, и потому его абсолют несет печать сконструированности. «Если вы пристальнее посмотрите на это абсолютнейшее бытие, которое Вы хотите выставить, — пишет он, — то Вы найдете в нем явный признак составленности (Zusammensetzung), которая не может быть постигнута без разделения, поэтому Вы совершенно правильно выводите из *этого* бытия (относительное) знание, а из этого знания опять-таки бытие. Ваша точка зрения, следовательно, выше, чем точка зрения относительного знания, которую Вы приписываете наукоучению, она есть № 2, тогда как та — № 3. Но существует еще более высокая *точка*, для которой бытие и его противочлен — знание — как различаются, так и объединяются. Это — точка знания (только не знания *о чем-то*, а *абсолютного знания*), и на этой точке всегда стояло наукоучение (поэтому оно есть *трансцендентальный идеализм*), и эту точку наукоучение обозначало выражением *Я*, в котором различаются *Я* (имеется в виду относительное *Я*) и *не-Я*. Я хотел дать понять это в одном из прежних писем, сказав, что абсолютное (подразумевается абсолютное философии) всегда остается некоторым видением (ein Sehen). Вы возра-

зили, что это не может быть ви́дение чего-то, что вполне правильно, и я тоже не имел в виду ви́дения чего-то, а потому об этом более не было речи» (там же, 366).

Не может не броситься в глаза, что между Фихте и Шеллингом идет спор честолюбий; каждый из них стремится доказать, что точка зрения противника располагается «ниже» его собственной, а потому и система противника должна составлять только (подчиненную) часть его собственной системы. Этот момент имел в виду, в частности, и Медикус, когда отмечал, что полемика Фихте и Шеллинга не имеет предметного основания. Особенно неприятный характер вносит в эту полемику Шеллинг, который здесь выступает против своего учителя и старшего друга. Полемический дух Шеллинга подогревался, с одной стороны, Гегелем, с которым он как раз в этот период вступил в тесный контакт, а с другой — его друзьями, и особенно его будущей женой Каролиной. Вот что, например, писала Шеллингу Каролина как раз зимой 1801 г. по поводу разногласий Шеллинга с Фихте: «. . .насколько я понимаю, я готова предполагать, что он (Фихте. — *П. Г.*) склонен был бы оттеснить тебя в область философии природы, как в побочный отдел науки, а знание знания предоставить исключительно себе. Несмотря на его несравненную силу мышления, на плотно сомкнутые ряды его умозаключений, ясность, точность, непосредственное созерцание *Я* и вдохновение изобретателя, присущие ему, мне всегда казалось, что он все же ограниченный человек, но я объясняла это тем, что ему не хватает божественного дара проникновения, и если ты пробил круг, из которого он не мог еще выйти, то я готова думать, что ты сделал это не как философ, а скорее постольку, поскольку ты поэт, а он лишен поэтического дара. Поэзия тебя привела непосредственно к точке зрения мирового творчества, тогда как сила его восприятия привела его к учению о сознании» (цит. по: 43, 7, 83).

В кружке романтиков, с которым как раз в этот период сблизился Шеллинг, общей мишенью нападок стало отсутствие у Фихте поэтического дара, т. е. отсутствие гениальности.

Однако эти чисто личные мотивы спора не должны закрывать от нас предметного содержания полемики. А содержание ее очень важно, поскольку оно во многом

определило дальнейшее развитие философии Фихте (то же можно сказать и в отношении Шеллинга).

Для Фихте остается незыблемым требование усматривать реальность только с помощью *созерцания*. Принцип этот является общим у Фихте с Кантом, и основан он на том, что «понятия без созерцаний пусты», т. е. что мышление, как говорит Фихте, «постулирует лишь некоторое отношение». В нарушении этого принципа, а тем самым в выходе за пределы трансцендентальной философии Фихте и упрекает Шеллинга, когда говорит, что тот объединяет соотносительные члены (знание и бытие — в точке их безразличия, в абсолюте) не материально*, т. е. с помощью усмотрения (узрения, созерцания), а чисто формально, — исходя из того, что для единства системы такое объединение необходимо. Иначе говоря, Шеллинг оставляет здесь почву трансцендентализма, который требует не заменять логикой то, что не дано сознанию в качестве созерцания, и обращается к чисто логическому ходу мысли, выходящему за пределы *непосредственно достоверного*. Таким путем, по мнению Фихте, нельзя получить *новой реальности*, если держаться трансцендентальной философии и не впадать в догматизм. Вот в этом смысле он и поясняет Шеллингу, что «абсолютное всегда остается некоторым ви́дением», хотя — и тут начинается самое парадоксальное — уже и не может быть ви́дением чего-то определенного.

Таков первый и очень существенный методологический упрек Фихте Шеллингу. Этот же упрек Фихте высказывает также в форме критики спинозизма (как самого Спинозы, так и Шеллинга), а именно: спинозизм *непосредственно* отождествляет *единое и все*, т. е. бога и мир, не ставя вопроса о том, «каким образом единое становится всем и все становится единым», а значит, не ставя вопроса о *реальном тождестве* (у Шеллинга реальное тождество, по Фихте, заменено отрицательным тождеством). По глубокому убеждению Фихте, раскрыть «точку перехода» единого во все, всего в единое невозможно с позиций, на которых стоит Спиноза и которые Фихте называет догматическими, потому что на таких позициях всегда приходится заменять *созерцание* логическим *за-*

* Термин «материально» взят здесь в традиционном значении — «содержательно».

ключением, а на этом пути невозможно соприкоснуться с реальностью.

Такова фихтевская критика позиции тождества мышления и бытия, на которой действительно стоял Спиноза и к которой пришел Шеллинг. Фихте не принимает натуралистический пантеизм в качестве философской концепции и мировоззрения — трансцендентальный идеализм Фихте противостоит пантеизму Спинозы как воззрению, не позволяющему онтологически обосновать свободу, а тем самым — философски обосновать нравственность. Для этически ориентированного мышления Фихте пантеизм — слишком эстетическая философия. И хотя в своих письмах Фихте подчеркивает главным образом методологическую несостоятельность пантеистической концепции тождества мышления и бытия, но важнейшим предметом спора остается вопрос о свободе: ведь с него, в сущности, этот спор и начался. В самом деле, с первых же шагов натурфилософии Шеллинга между ним и творцом наукоучения возник спор вокруг вопроса: можно ли считать *природу* равноправной *со свободой?* Характерно, что поставленный здесь Фихте вопрос стал впоследствии центральным для самого Шеллинга. В своей работе «Рассуждения о сущности человеческой свободы» Шеллинг по существу пытается найти ответ именно на вопрос, как *единое* становится *всем.* В результате обсуждения этой проблемы Фихте был поставлен перед необходимостью более внятно изложить свое понимание абсолюта и его соотношение с индивидуальным *Я.* Упреки в субъективизме, справедливость которых по отношению к наукоучению 1794 г. отчасти признал и сам Фихте (объясняя их, правда, неудачным изложением своих взглядов), побуждали его дать новое изложение и новое обоснование наукоучения.

3. Понятие абсолюта у позднего Фихте

Как мы видели из переписки с Шеллингом, Фихте не признает тождества мышления и бытия, не признает пантеизма Спинозы. Как же он сам мыслит абсолют? И в каком отношении к знанию находится его абсолют? Само абсолютное, по словам Фихте, не есть ни бытие, ни знание, ни тождество, ни безразличие обоих. Что же оно тогда такое? «Оно есть именно абсолютное, и всякое дру-

гое слово здесь излишне». По Фихте, абсолютное не может быть определено, всякое его определение, всякий предикат сразу же переносит его на другой уровень, *снижает* его. Абсолютное не допускает никакого предицирования. О нем ничего нельзя сказать, его нельзя выразить в каких бы то ни было терминах. О нем можно сказать только, что «абсолютное есть абсолютное».

Тем самым Фихте в своем понимании абсолюта возвращается к традициям неоплатонизма, которые нашли в Германии свое продолжение в мистике Экхарта. В самом деле, высшее начало и причина всего сущего, которая у неоплатоников выступает как единое, не может быть ни постигнута, ни определена, поскольку она «не допускает причастности себе» (41, 40). Вопрос о «причастности» очень сложен в платоновской традиции; у неоплатоников проблема единого тесно связана с обсуждением этого вопроса. Рассмотрение проблемы единого — именно в связи с темой «причастности» — мы находим в диалоге Платона «Парменид», к которому восходят все неоплатонические спекуляции о природе единого. В «Пармениде» Платон различает единое, которому ничто не причастно, и единое, которому причастно многое. Вслед за ним такое же различение делает Прокл. Самое первое, высшее, что является началом всего сущего, — это единое, не допускающее причастности себе. «Все не допускающее причастности себе, — гласит § 23 «Первооснов теологии», — дает существование тому, что допускает причастность себе» (там же). А вот доказательство этого положения: «В самом деле, не допускающее причастности себе, имея значение монады *, как сущее самого себя, а не иного, и как изъятое из причастных (чему-то), порождает то, что допускает причастность себе... А все допускающее причастность себе, став (свойством) того, что ему причастно, вторично в отношении того, что одинаково во всем присутствует и все собой наполняет. Ведь сущее (только) в одном не существует в ином. А то, что одинаково присутствует во всем, чтобы воссиять для всего, существует не в одном, а раньше всего. Ведь оно или существует во всем, или в одном из всего, или раньше всего. Однако то, что существует во всем, будучи раз-

---

* От греческого μονάς — единое.

деленным на все, в свою очередь нуждается в том, что объединяет это разделенное. Поэтому, если оно будет общим для способного быть причастным и тождественным для всего, оно должно быть раньше всего. А это и есть не допускающее причастности себе» (там же).

У Прокла тоже, как видим, обсуждается проблема абсолюта, которая для неоплатоников выступала как проблема единого. И Прокл решает эту проблему иначе, чем Спиноза. У Спинозы, как справедливо отмечал Фихте, единое есть все, и все есть единое. Согласно же Проклу, единое (первоначальное единое, высшее первоначало) не существует во всем, ибо «то, что существует во всем, будучи разделенным на все, в свою очередь нуждается в том, что объединяет это разделенное». Единое поэтому должно как бы представать в двух ипостасях: единое как таковое, само по себе (т. е., говоря языком Прокла, не допускающее причастности себе), и единое, которому причастно все, но которое уже не есть первоначало, а является вторичным — вот оно-то и есть «единое во всем». Единое, не допускающее причастности себе, находится вне всякого отношения, а потому оно непостижимо и не допускает никаких определений. Во всех рассуждениях и размышлениях мы имеем дело уже с единым, причастным многому, т. е., образно говоря, как бы с *представителем единого*, с его *отображением* (во «всем»), а не с ним как таковым.

Вот порядок, который установлен Проклом: «Не допускающее причастности себе предшествует допускающему ее, а это последнее предшествует тому, что причастно [ему]. Ибо, коротко говоря, первое есть единое до многого; допускающее же причастность себе находится во многом, оно есть и единое, и не единое вместе, а все причастное [чему-то] не едино и в то же время едино» (там же, 40—41).

Нетрудно видеть, что Фихтево абсолютное, которое не допускает никаких определений, — это единое, не допускающее причастности себе. Но тут может возникнуть вопрос: неужели Фихте, этот последовательный представитель трансцендентализма, требующий исходить только из того, что непосредственно дано сознанию, что можно созерцать, а не заменять созерцание логическим опосредствованием, — неужели он может безоговорочно вернуться к неоплатонизму, который, по его же собственному оп-

ределению, должен обязательно быть отнесенным к догматической философии?

Конечно же, трансцендентальный метод Фихте наложил свою печать и на его позднее наукоучение. И сказался он в фихтевском определении того, что Прокл назвал «единым во всем», т. е. единым, допускающим причастность себе. «Абсолютное, — пишет Фихте, — может иметь только одно проявление в отношении к многообразию: это проявление есть абсолютное знание» (9, *2*, 367). Абсолютное, взятое в его соотнесенности с многообразием («единое, причастное многому»), есть, по Фихте, знание. Знание, говорит Фихте, — это единственный способ для абсолюта быть вне самого себя, единственный возможный способ явления абсолюта, т. е. его присутствия во многом, во всем. Такую форму принял трансцендентализм в позднем наукоучении, представшем теперь как учение об абсолютном знании.

Поэтому мы не видим оснований для различения после 1800 г. еще двух периодов в развитии Фихте — периода абсолютного знания (с 1800 по 1806 г.) и абсолютного бытия (с 1806 г. до конца жизни), как это делает Ю. Дрекслер (59, 34, 37). Из писем Шеллингу явствует, что Фихте уже с 1801 г. вовсе не рассматривает абсолютное знание в качестве высшего первоначала, в качестве самого абсолюта. Он видит в нем обнаружение абсолюта, способ *проявления его для Я* — позднее он называет его также *образом, схемой,* даже *ликом* (Gesicht), — ибо только как данный для *Я*, как открытый *Я* он и может быть предметом мысли. До 1806 г. Фихте настаивает, что существует только абсолют, а абсолютное знание есть лишь его проявление; и точно так же после 1806 г. он убежден, что (хотя реальным бытием обладает только абсолют) предметом наукоучения может быть лишь абсолютное знание (или *образ*) как явление абсолюта нашему *Я*. Вот как представляет Фихте соотношение абсолюта и его образа: «Сам по себе безусловно существует только Единый бог, и Бог не есть мертвое понятие, только что нами высказанное, но он сам в себе есть чистейшая жизнь. Он не может в самом себе изменяться или определяться и делать себя иным бытием, ибо в его бытии дано все его бытие, и вообще все возможное бытие, и ни в нем, ни вне его не может возникнуть новое бытие. Итак, если знание все же должно быть и не должно быть

самим Богом *, то, так как ничего нет, кроме Бога, оно может быть только Богом, но только Богом вне Бога; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он вполне таков, как он есть, оставаясь в то же время в самом себе вполне таковым, как он есть. А такое обнаружение есть образ или схема» (7, 135).

Абсолютное знание, как теперь его понимает Фихте, есть «бог вне бога», а поскольку вне бога нет ничего, кроме его образа, то оно и определяется как образ божий. При этом важно принять во внимание, что абсолютное знание не есть результат *действия бога*, подобно тому как в первом варианте наукоучения относительное *Я* и *не-Я* были результатом деятельности абсолютного *Я*. Теперь картина иная: бог Фихте выступает как единое, которому ничто не может быть причастно. И точно так же, как у Прокла это высшее единое, непостижимое и невыразимое, является условием возможности всего сущего, так и у Фихте неизменный, равный себе бог является условием возможности своего проявления. «Если эта схема существует, — пишет Фихте, — то она безусловно существует только потому, что существует Бог, и так же верно, как он существует, и она не может не быть, — это может стать ясным только через непосредственное бытие схемы, ибо она существует только непосредственно. Но никоим образом не следует представлять ее как действие Бога, вызванное особым актом его, ибо таковой вызвал бы изменение в нем самом; но ее следует рассматривать как непосредственное следствие его бытия» (там же).

Отсюда ясно, что схема не есть ни творение бога в том смысле, в каком понимает зависимость мира от бога христианская теология, ни рождение в том смысле, в каком христианская теология рассматривает отношение между богом-отцом и богом-сыном — единородным предвечного отца. Нет речи у Фихте и об эманации, или истечении образа из бога, хотя неоплатоническая традиция мыслила отношение между высшим и низшим бытием в понятии эманации. И понятно, почему Фихте не может прибегнуть здесь к понятию эманации: ведь у него речь идет не о соотношении *двух* разных уровней, так

* Здесь мы видим существенное отличие Фихте от Гегеля: последний был убежден, что абсолютное знание есть не что иное, как полное самораскрытие бога.

сказать *объективного* бытия, как это мы видели у неоплатоников, а о соотношении бытия и его образа, т. е. *бытия* и *знания* — о соотношении, поставленном в центр внимания именно трансцендентализмом.

В ходе полемики с Шеллингом Фихте по существу двигался в направлении к объективному идеализму и существенно уточнял, если даже не пересматривал предпосылки своей системы. Вот почему мы уделили такое пристальное внимание этой полемике: она непосредственно вводит нас в «творческую лабораторию» Фихте, одновременно свидетельствуя о том, что философское творчество носит если не «коллективный», то во всяком случае межличностный характер. В форме спора, порой доходящего до раздражения и взаимного недовольства, Фихте и Шеллинг по существу *вместе размышляют* о предпосылках своей философской системы, замечая различия в том, что раньше им казалось тождественным, и ставя вопросы там, где раньше у них вопросов не возникало. В описываемый нами период — в самом начале XIX в. — в немецкой философии наметились некоторые общие тенденции, которые самим участникам событий не были так ясно видны, как последующим наблюдателям и историкам: участники этих событий скорее склонны были видеть различия своих устремлений, а не их общую составляющую. Как справедливо отмечает Б. Вышеславцев, «движение в сторону абсолютного идеализма (преодолевающего субъективный идеализм) захватывало тогда всех: и Фихте, и Шеллинга, и Гегеля, и Шлейермахера, и Шлегеля, и Якоби. Все они мыслили совместно» (19, 345).

Конечно, решая общие проблемы, дискутирующие стороны настаивали на своем способе решения, но не случайно впоследствии Шеллинг упрекал Фихте в «плагиате»: в действительности здесь имеет место не плагиат, а развертывание обоими одной темы, которая впервые резко наметилась в их переписке.

Глава II

МИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА ПОЗДНЕГО ФИХТЕ

1. Абсолютное бытие и абсолютное знание. Фихте и Экхарт

Первой попыткой Фихте изложить по-новому свое наукоучение, с учетом критики его Шеллингом, Гегелем, Шлейермахером и Якоби, было сочинение, так и не опубликованное при его жизни и впервые увидевшее свет в 1845 г., — «Изложение наукоучения 1801 года». Исходным понятием, как мы уже отмечали, здесь является не понятие *Я*, а понятие абсолютного знания. Но это не значит, что между ранним и поздним вариантами наукоучения нет ничего общего, напротив, преемственность этих двух периодов несомненна. И общее здесь — это прежде всего *принцип очевидности*, непосредственной достоверности, как методологическое требование, которое Фихте отождествляет с трансцендентальным методом, с трансцендентализмом как таковым. Это требование трансцендентализма Фихте четко формулирует в одном из наиболее важных писем Шеллингу, приведенных нами ранее. Он говорит, что «наукоучение всегда стояло на точке *знания* (и поэтому оно есть трансцендентальный идеализм), и эту точку наукоучение обозначало выражением *Я*. .» (9, 366).

Это пояснение может служить введением в работы Фихте второго периода: то, что в раннем наукоучении получило имя *Я* (со всем многообразием значений от абсолютного *Я* до трансцендентального — родового *Я* и, наконец, до индивидуально-эмпирического *Я*), во второй период было названо *знанием*. И, конечно же, знание — не менее многозначное понятие, чем *Я*: раскрытие всех возможных его значений и связь этих значений — задача Фихте второго периода.

Исходным принципом остается для Фихте то, что *дано в ви́дении*: все опосредствованное, всякое мышление должно отправляться от ви́дения и базироваться на нем.

Поэтому Фихте заявляет в наукоучении 1801 г.: «Так как в наукоучении, а может быть и помимо него, во всяком возможном знании мы никогда не пойдем дальше знания, то наукоучение не может исходить из абсолюта, а должно исходить из абсолютного знания» (11, 4, 13). Вот наиболее ясная характеристика теперешнего исходного понятия Фихте — понятия знания: «Знание есть некоторое *для себя* и *в себе* бытие, в себе обитание и полное собой распоряжение (in sich Wohnen und Walten und Schalten). Это для-себя-бытие есть живое состояние света (lebendige Lichtzustand) и источник всех явлений в свете, субстанциальное внутреннее ви́дение, просто как таковое» (там же, 19).

Для-себя-бытие — главная характеристика абсолютного знания. «В этом для-себя-бытии, — пишет Фихте, — состоит подлинная внутренняя сущность знания как такового (как состояния света и ви́дения)» (там же, 20). Характерно разъяснение, которое дает Фихте читателю, стремясь показать, почему его исходное понятие — именно *знание*, а не бытие, или субстанция, как это имело место в рационализме Лейбница или Спинозы: «... помысли еще раз абсолютное, так, как оно описано выше. Оно просто есть то, что оно есть, и является таковым просто потому, что оно есть. Но поэтому ему еще недостает *глаза*, и если ты спросишь, *для кого оно есть* (а этот вопрос может возникнуть у тебя вполне естественно, так же как ты сразу поймешь этот вопрос, если он возникнет у другого), то ты будешь озираться в поисках глаза вне его (вне абсолютного); и если бы мы и в самом деле подарили тебе этот глаз, чего мы, однако же, не можем сделать, то ты все равно никогда не объяснишь связи его (глаза) с этим абсолютным. Но этот глаз находится не вне его, а в нем самом, и есть как раз живое самопроникновение самой абсолютности» (там же, 19). Знание — это то, что само себя видит, что себе самому открыто, для самого себя оче-видно; Фихте все время ищет слова, которые могли бы передать эту его главную интуицию: *свобода, знание, яйность* (Ichheit), *внутреннее* (Innerlichkeit), *состояние света, свет* (там же, 280).

Все это наглядно свидетельствует о том, что принцип субъективной достоверности, внутреннего непосредственного ви́дения, явленности как таковой остается и во втором периоде для Фихте столь же незыблемым, как и в

первом. Только теперь Фихте предпочитает называть исходное положение своего учения не абсолютным *Я*, а *абсолютным знанием*, чтобы не вызывать тех субъективистских ассоциаций, которые всегда связаны с понятием *Я*. Вводя понятие *знания*, Фихте всячески стремится подчеркнуть, что та реальность, с которой имеет дело наукоучение, является *объективной*, не зависящей от индивидуального субъекта, но при этом не есть и некоторое бытие-в-себе, наподобие субстанции Спинозы: она является *объективной* и в то же время сама-себя-видящей, сама-для-себя-существующей — в этом вот смысле она есть не просто *бытие*, а именно *знание*.

Это, конечно, позиция уже не субъективно-идеалистическая, а объективно-идеалистическая, но объективный идеализм Фихте тем не менее сильно отличается от объективного идеализма, скажем, гегелевского типа, и отличается как раз требованием исходить из такого начала, которое *само себя видит*, не оставлять почву непосредственно, т. е. почву *созерцания*. В этом пункте — отличие Фихте не только от Гегеля, но и от Шеллинга; этот пункт сам Фихте неразрывно связывает с методом трансцендентальной философии, и всякого, кто не признает этого требования, он считает изменяющим методу трансцендентализма (такой упрек он постоянно делает Шеллингу).

В этом пункте с философией Фихте сближается современная феноменология. Как известно, глава феноменологической школы, Э. Гуссерль, продолжает традиции трансцендентализма. И точно так же, как Фихте, Гуссерль видит основное преимущество трансцендентальной философии в том, что она исходит из принципа очевидности как последнего критерия достоверности знания. Вот что пишет Гуссерль по этому поводу: «Я никого не могу заставить с очевидностью усмотреть то, что усматриваю я. Но я сам не могу сомневаться, я ведь опять-таки с самоочевидностью сознаю, что всякое сомнение там, где у меня есть очевидность, то есть где я *непосредственно воспринимаю истину*, было бы нелепо. Таким образом, я здесь вообще нахожусь у того пункта, который я либо признаю архимедовой точкой опоры, чтобы с ее помощью опрокинуть весь мир неразумия и сомнения, либо отказываюсь от него и с ним вместе от всякого разума и познания» (21а, 124). По Гуссерлю, очевидность есть *непосредственное переживание истины* как согласия, совпа-

дения интенционального содержания акта сознания с предметным содержанием, предметной данностью — положением вещей. Именно это переживание удостоверяет нас, что такое совпадение имеется налицо. К непосредственному «чувству истины», как мы знаем, апеллирует и Фихте, тоже признающий очевидность критерием достоверности. Подобно тому как Фихте в споре с Шеллингом требует непосредственного *усмотрения* бытия (в данном случае абсолютного бытия), а не его логического конструирования (см. цитированное выше письмо Фихте Шеллингу от 15 января 1802 г.), точно так же и Гуссерль рассматривает восприятие в качестве основного модуса сознания, считая его как бы условием возможности всех остальных его модусов: ведь именно в восприятии сознанию открываются феномены, дается бытие предмета.

Характерно при этом, что Гуссерль, как и Фихте, не может оставить почву самосознания, трансцендентального *эго*, *полюса-Я*, или, как он говорит в поздних своих работах, «чистой монадической субъективности». «Монадическая субъективность» играет у Гуссерля ту же роль, что и «глаз» у Фихте, который есть «живое самопроникновение самой абсолютности», или «состояние света». В результате Гуссерль не может допустить «начала» или «конца» сознания, его возникновения и уничтожения. «Может ли сознание начаться, может ли оно окончиться? — спрашивает Гуссерль. — Сознание как поток переживаний, как средоточие бытия в форме имманентного времени. Может ли имманентное время быть ограниченным? Или, иначе говоря, может ли существовать первое переживание прошлого, которое как таковое не имело бы позади себя никакого горизонта воспоминаний, и последнее переживание, которое не имело бы впереди себя никакого горизонта ожиданий?» (74а, 156).

В целом, конечно, *трансцендентальное эго* Гуссерля нельзя без оговорок отождествить с *абсолютным Я* Фихте. По сравнению с последним Гуссерлево *трансцендентальное эго* слишком психологизировано; не случайно Гуссерль часто называет его *потоком переживаний*, просто *потоком* и считает его главным определением *внутреннее переживание времени* (Innerzeitigkeit). И в то же время общность трансцендентального подхода у Фихте и Гуссерля сказывается в том, что они не могут обойтись

без *принципа Я*, т. е. трансцендентальной субъективности; у обоих *Я* есть та предпосылка, исходный принцип, с которого начинается и на основе которого осуществляется все философское построение. Гуссерль следующим образом отвечает на поставленный им вопрос о том, может ли сознание иметь начало и конец: «Имманентное время должно бесконечно продолжаться в будущее. Я не могу прекратить жить (мой поток сознания не может оборваться, прекратиться; такое прекращение для абсолютного сознания не имеет смысла). Я могу быть «мертвым», непробужденным *Я* (спящим без сновидений), могу быть таким *Я*, которое имеет совершенно недифференцированный поток, в котором нет ничего, осуществляющего условия аффекции, а тем самым также и действия. Такое *Я* не функционирует. Но оно не есть ничто, оно неотрывно от своего потока, даже если оно лишено функции. *Я*, этот «полюс», не может возникнуть и не может исчезнуть, оно может только пробудиться» (74а, 156).

У Гуссерля, как и у Фихте, граница между *моим Я* и *абсолютным Я* постоянно зыблется. Более того, у Гуссерля соотношение психологического и трансцендентального субъектов еще более неопределенно, чем у Фихте. И это несмотря на то, что Гуссерль постоянно подчеркивает, что он ведет речь о чистом *Я*, полученном в результате трансцендентальной редукции. И в самом деле, у Фихте мы не встретим аналогичных Гуссерлевым размышлений о том, что́ происходит с абсолютным *Я* во время сна: засыпание и пробуждение, по Фихте, — это события, происходящие с конечным сознанием, с индивидуальным эмпирическим субъектом. Абсолютное *Я* у Фихте все же в большей степени отличено от индивидуального сознания, чем у Гуссерля. Гегелевская критика *Я* как «субъективного субъект-объекта» у Фихте в еще большей степени, по-видимому, могла бы быть обращена к Гуссерлю.

Так как *мое Я* и *абсолютное сознание* в трансцендентальной феноменологии совпадают постольку, поскольку то и другое есть *поток переживаний, имманентной временности*, то для Гуссерля большое затруднение представляет вопрос об «обрывании сознания» — например, во время сна. Чтобы устранить это затруднение, Гуссерль ставит под сомнение, на наш взгляд, даже свой исходный принцип — непосредственную очевидность, заявляя,

что и во время сна «*Я* неотрывно от своего потока» (там же). В каком смысле неотрывно? Разве во сне, лишенном сновидений, мне хоть в какой-то форме дан поток моих переживаний? Проснувшись после глубокого сна, я только по косвенным признакам, путем умозаключения (т. е. опосредствованно, а не непосредственно) могу узнать, сколько времени длился мой сон, — стало быть, никакого непрерывного потока переживаний во время сна у меня не было, проще говоря, мое сознание было отключено, прерывалось. И если «мое сознание» в этом смысле — как *непрерывную временну́ю длительность* — Гуссерль отождествляет с абсолютным сознанием, то, значит, и абсолютное сознание у него тоже не есть нечто непрерывное.

Но еще труднее Гуссерлю справиться с другим вопросом: как доказать непрерывность моего *Я*, если оно когда-то не существовало и в определенный момент перестанет существовать, поскольку оно, конечно, смертно? Во всяком случае, что делать с тем фактом, что мои воспоминания имеют начало, дальше которого моему *индивидуальному сознанию* (имеющему *свои*, индивидуальные воспоминания) пойти невозможно? Совершенно очевидно (именно *очевидно*), что *моя* память, предносящая мне поток моих прежних состояний сознания, не безначальна, — мы не имеем в виду того понятия «воспоминания», которое ввел Платон и которое, конечно же, не есть воспоминание индивидуальных переживаний *этого*, эмпирического Я. Гуссерль следующим образом пытается разрешить эту трудность: «Что означает ничто, предшествующее воспоминанию, которое у меня еще имеется налицо? Ничто — это черная ночь, в которой ничего не происходит. Но эта черная ночь опять-таки есть нечто, своего рода позитивное наполнение имманентной временно́й формы» (там же, 156—157). Гуссерль считает возможным характеризовать «черную ночь», предшествующую всякому воспоминанию (т. е., попросту говоря, время, когда *меня* еще не было на свете), как «позитивное наполнение имманентной временной формы» на том, видимо, основании, что моему сознанию дано — «позади» самых ранних его воспоминаний — что-то вроде квазивоспоминания о чистом потоке времени, в котором ничего не происходило. Но ведь это *мнимое воспоминание*, тут *Я* выходит за свои пределы, проецируя свой поток

внутренних переживаний «назад», туда, куда реальный поток уже не достигает. Желая сохранить непрерывность потока сознания, Гуссерль изменяет своему принципу очевидности и переходит к *конструированию* реальности, уже не данной сознанию непосредственно.

То же самое происходит и с непрерывностью сознания в направлении к будущему. «Итак, — резюмирует Гуссерль свои рассуждения, — *Я* не может возникнуть и исчезнуть, оно переживает всегда («всегда мыслит»); *Я*, чистая монадическая субъективность, которую во всей чистоте дает нам феноменологическая редукция, является «вечным», в известном смысле бессмертным. Родиться и умереть в природном смысле может только природное существо, может человек как элемент природы. Немыслимо, чтобы чистое *Я*, или, конкретнее, монадическая субъективность, не существовало, а значит, немыслимо, чтобы мой монадический поток не заполнял своей формы времени, бесконечного в обоих направлениях, и чтобы не существовал полюс-*Я*, принадлежащий этой бесконечности» (там же, 157).

Если отвлечься от тех различий, которые существуют у Гуссерля и Фихте в понимании абсолютного *Я* и его соотношения с конечным *Я*, то можно сказать, что общим у обоих представителей трансцендентального идеализма является убеждение, что «*Я* не может возникнуть и исчезнуть», что почву самосознания невозможно оставить, ибо бытие обязательно есть *для себя*, есть Ichheit.

Когда Фихте говорит об абсолютном знании как о той почве, на которой стоит наукоучение, то может сложиться не совсем точное представление о смысле этого термина, поскольку неизбежно возникает ассоциация с аналогичным термином гегелевской философии. *Абсолютное знание* у Фихте не означает полностью завершенного, законченного знания, которое содержит в себе исчерпывающую «информацию» обо всем, что существует и когда-либо будет существовать. Такое понятие абсолютного знания в рамках фихтевского идеализма невозможно получить вообще, поскольку, в отличие от Гегеля, Фихте всегда отделяет фактическое от той области, в которой только и работает наукоучение, — области всеобщего; соотношение всеобщего и особенного Фихте трактует не так, как Гегель. Абсолютное знание как особый термин означает у Фихте, что *абсолютное явлено нам только как*

знание и только в качестве знания может быть предметом науки. Это особое значение термина *абсолютное знание* у Фихте правильно подчеркнул Жан Ипполит. «Абсолютное знание, — пишет Ипполит, — является (для Фихте. — *П. Г.*) не историческим концом знания, а оправданием его открытости. Спросить: «Как возможен опыт?» — это все равно, что спросить: «Как возможна встреча, если она не скрывает в себе абсолютной трансценденции?» «Мы встречаем лишь то, что постигаем, но постигаем мы лишь то, с чем встречаемся». Встреча и постижение взаимно обусловливают друг друга — это тема, которую в абстрактном виде проводит Фихте» (76, 185).

Действительно, абсолютное знание представляет собой исходное условие открытости (явленности, освещенности) всего, что вообще предстает как предмет опыта. Ипполит, правда, описывает учение Фихте в терминах современной феноменологии, исходящей из Гуссерля, но это потому и возможно, что Гуссерль, как и Фихте, тоже стоит на началах трансцендентализма, т. е. считает возможным опираться только на принцип очевидности, непосредственной данности чего бы то ни было трансцендентальному *Я*. Ипполит следующим образом выявляет специфику трансцендентального метода Фихте: «. абсолютное знание, знание в имманенции не противопоставляется неограниченному богатству опыта, напротив, оно показывает, как возможно это богатство. Завершенность абсолютного знания не исключает открытости опыта. Эта концепция Фихте представляется нам особенно замечательной. Она оправдывает то, что как раз и ожидают от опыта, — *встречу*, не впадая в эмпиризм или скептицизм; она обосновывает в самой имманенции возможность такой встречи. Поскольку концепция Фихте — трансцендентальная наука, наука об условиях опыта, она оправдывает сам опыт. Можно, пожалуй, сказать, что трансценденция встречи в опыте находит свою гарантию в обоснованной полной имманенции: именно таково значение «трансцендентальности»» (там же, 186).

Фихте не случайно называет наукоучение *феноменологией*: он ставит перед собой задачу не только описать феномены (факты) сознания в их взаимной связи, но и рассмотреть само сознание как феномен. Вот как характеризует Фихте «правило своей науки»: «Рассматривать

сознание как особый, самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо чуждого. Такой взгляд на сознание с полным правом называется идеализмом, поэтому мы полагаем, что всякая философия с самого начала необходимо должна быть идеализмом» (7, 70—71).

Здесь, правда, Фихте делает существенную оговорку, сильно ослабляющую тезис, что «всякая философия необходимо должна быть идеализмом»: «Может быть, эта философия должна быть чем-нибудь иным при объяснении *основы сознания*. Но этот вопрос не может быть поднят раньше, чем будут выяснены *факты сознания*, а до тех пор мы будем по возможности объяснять это явление из него самого» (курсив наш. — *П. Г.*) (там же, 71). Эта оговорка как раз и означает, что во второй период Фихте не отождествляет абсолютное знание с самим абсолютом.

Как в первый, так и во второй период Фихте, как видим, решительно определяет свою философию как идеализм и выступает с критикой всякого другого подхода, называя его догматическим, а в поздних работах — материалистическим. «Здесь ясно обнаруживается, — пишет Фихте, — отличие нашей системы от той, которая признает существование чувственных вещей в себе и кладет их в основание сознания; мы не придадим ей двусмысленного названия догматизма, а будем называть ее материализмом, против чего она, оставаясь последовательной, ничего не может иметь. Материализм утверждает: в установленных до сих пор объективных представлениях мира изображает себя чувственный мир; мы же, напротив, утверждаем, что в этих представлениях.. изображает себя жизнь самого сознания.. В чем, собственно, главный пункт этого спора? В следующем: материализм предполагает, что вещи обосновывают вообще жизнь сознания. В этом-то мы с ним и не согласны» (там же). Нетрудно заметить, что Фихте здесь имеет в виду созерцательный материализм — в его время другого материализма не существовало. Во второй период в творчестве Фихте произошел важный сдвиг: раньше для него абсолютное *Я* было последней реальностью, исчерпывающей собой все сущее; теперь, как мы уже знаем, помимо сознания, или знания, Фихте допускает нечто более высокое — то, что в наукоучении 1801 г. он называет абсолютом, а в «Фактах сознания» обозначает как *основу*

сознания. Однако, как подчеркивает Фихте, прежде чем ставить вопрос об этой основе, необходимо описать жизнь самого сознания как чего-то самостоятельного, имеющего в себе свой закон. При этом сознание надо рассматривать «не как собрание разрозненных явлений, но как единое в себе самом связное явление» (там же, 76). Задача эта совершенно аналогична той, которую Фихте пытался осуществить в наукоучении 1794 г. Там ведь тоже из единого принципа Я выводилась связная система всех его способностей и деятельностей. И нужно сказать, что в первом варианте наукоучения сознание как единая система деятельностей развернута Фихте более четко, чем в позднейших вариантах. В этих последних уделено много внимания другому вопросу, а именно уяснению природы самого сознания, или знания, сущности знания и его связи с понятиями свободы и бытия, а также соотнесению знания с тем, что само уже не есть знание, — с *абсолютом.* Что же касается выведения отдельных явлений сознания, фактов его — таких, как ощущение, созерцание, мышление, воображение, влечение и т. д., — то в поздних работах это выведение производится не так скрупулезно и тщательно, как в первой. Сами способности играют в целой системе знания ту же роль, что и раньше; изменение претерпевает главным образом центральное понятие первого наукоучения — понятие высшей нравственной цели и понятие нравственного закона, поскольку оно оказывается внутренне связанным с самим исходным основоположением наукоучения — понятием *Я*, теперь переосмысленным Фихте.

В поздних вариантах своего учения Фихте настойчиво отмежевывается от субъективно-идеалистического понимания его раннего наукоучения. Именно стремление снять всякое подозрение в субъективном идеализме, в индивидуализме побуждает Фихте изменить само название его центрального понятия: теперь это не «*Я*», а «знание». «Очень часто наукословие понимали так, — пишет Фихте, — как будто оно приписывает индивиду действия — например, создание всего материального мира и т. п., — которые совершенно ему не могут принадлежать. ...Утверждающие это люди впали в это недоразумение потому, что сами приписывают индивиду гораздо больше, чем следует... Неправильно поняв наши первые основные положения, они принуждены вносить эту ошиб-

ку в дальнейшее развитие нашей системы... Но они совершенно ошибаются; не индивид, а единая, непосредственная, духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов. Поэтому-то наукословие строго требует, чтобы эту жизнь представляли чистой и без всякого субстрата (таковым у наших обвинителей именно и служит индивид, и отсюда все их заблуждения)» (7, 58—59).

Не *Я*, в том числе даже и не абсолютное *Я* раннего наукоучения, которое, конечно же, не есть чувственный, эмпирический индивид, но все-таки оказывается весьма тесно связанным с психологически понятым *Я*, с внутренним миром субъекта, а *Единая Жизнь*, или *Знание*, — вот то, с чем теперь имеет дело наукоучение. Фихте так и говорит: «. .предмет нашего исследования — жизнь, или, что то же, — знание» (там же, 125). Давая знанию еще одно имя — жизнь, Фихте тем самым хочет подчеркнуть, что знание есть не просто атрибут, свойство, предикат чего-то другого, но что оно — самостоятельный субъект, что оно «не мертвое, но безусловно в самом себе живое» (там же, 126) *.

Знание — не принадлежность того, кто знает; нельзя, по Фихте, сказать, что знанием обладает человек, напротив, — знание обладает человеком. Как в первом наукоучении Фихте требовал рассматривать деятельность не как атрибут какой-то субстанции, а как самостоятельное начало, так же точно теперь он рассматривает знание: в этом — бесспорная преемственность центрального мотива в творчестве Фихте. «...Знание безусловно, оно имеет самостоятельное существование и есть единственное самостоятельное существование, нам здесь известное» (7, 128).

В учении позднего Фихте по-прежнему важную роль играет понятие свободы: тут тоже налицо преемственность в развитии наукоучения. Знание определяется Фихте как для-себя-бытие, ви́дение, созерцающий себя свет, а это значит, что знание предполагает самосознание, рефлексию. В наукоучении 1801 г. Фихте по-прежнему верен исходным положениям раннего периода. «Знание, — пишет он, — начинается только с самосознания»

* Здесь, несомненно, еще более углубилось влияние на Фихте философии Якоби, сказавшееся уже и раньше — в «Назначении человека».

(11, *4*, 31). Самосознание же, как было показано в наукоучении 1794 г., тождественно свободе. Стало быть, знание обязательно включает в себя свободу; последняя есть *абсолютная рефлексия*» (там же, 34).

Таким образом, к приведенному нами списку имен для обозначения понятия *знания — созерцание, видение, для-себя-бытие, яйность, свет* — необходимо присоединить и *свободу. Созерцание, для-себя-бытие* и *свобода* — это для Фихте тождественные понятия (см. там же, 40). В «Фактах сознания» он говорит, что «знание... есть бытие свободы» (7, 8). А вот как поясняет Фихте в наукоучении 1801 г. тождество свободы и созерцания: «Всякое созерцание... есть свобода, оно *есть* просто потому, что оно есть (абсолютное порождение из ничего)» (11, *4*, 39). Ту же мысль повторяет Фихте и десять лет спустя: «Созерцание есть то знание, которое непосредственно следует из бытия свободы» (7, 17). Свобода же рассматривается здесь Фихте как чистая отрицательность, *абсолютное порождение из ничего*, несвязанность ничем внешним: «...что знание может быть действительно и на самом деле таким бытием и выражением свободы, можно выяснить себе из непосредственного созерцания. В знании действительного объекта вне меня как относится объект ко мне, к знанию? Без сомнения, так: его бытие и его качества не прикреплены ко мне, я свободен от того и другого, парю над ними, вполне к ним равнодушен» (там же, 9). Здесь мы легко узнаем ту самую свободу, с которой начиналось все философское мышление Фихте и которая так полюбилась его другу и приверженцу его раннего учения — Фридриху Шлегелю. Эту свободу Гегель совершенно правильно отождествил с рефлексией (что, впрочем, сделал и Фихте) и определил ее как *чистую отрицательность*.

С понятием свободы, которое Фихте считал ключом к своей философии *, у него в действительности связаны серьезные трудности. Начав свое первое наукоучение с понятия свободы (первое основоположение — «мысли самого себя», как мы помним, означает: «будь свободным!»), которая есть чистая автономия, самозаконность *Я*, независимость его от чего бы то ни было внешнего по

---

* «Моя система с начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы», — писал Фихте Рейнгольду в 1800 г. (10, 218).

отношению к нему, Фихте не отказался от этого понятия как исходного и фундаментального также и в самых последних вариантах наукоучения, определив *знание* как бытие свободы. Между тем в философии нравственности Фихте различил два понятия свободы: свобода как полная автономия воли получила у него здесь характеристику «аффекта самостоятельности» и была квалифицирована как низший вид по сравнению со свободой как сознательным, добровольным подчинением воли высшему по сравнению с ней началу — нравственному закону. Развивая эту идею, позднее Фихте вообще пришел к выводу, что свобода все-таки должна быть отождествлена именно с *аффектом самостоятельности*, а потому для человека самое высшее, блаженное состояние не свобода, а отказ от нее: растворение в бытии божественного *

Но парадокс идеализма Фихте состоит в том, что в наукоучении принцип свободы все равно остается ключевым, на нем как на предпосылке строится все здание системы! Откуда такое противоречие? Замечает ли его сам Фихте? По-видимому, замечает, раз он стремится показать, что знание, абсолютное знание, которое является единственно возможным предметом наукоучения, не есть сам абсолют, сама последняя реальность, а есть лишь образ, изображение, схема абсолюта. Но философия должна и может оставаться только в пределах образа: «во всяком возможном знании.. мы никогда не пойдем дальше знания» (11, *4*, 13).

Таково внутреннее противоречие наукоучения позднего Фихте: он исходит из свободы, или, что то же самое, из принципа непосредственной очевидности, из для-себя-бытия, — и в то же время убежден в необходимости уничтожения свободы; исходит из знания — но не признает

---

* Свобода, которую Фихте называет иногда «абсолютной свободой», — это свобода по отношению к чувственному влечению человека, т. е., другими словами, по отношению к чувственному миру, предмету, объекту чувственного влечения. Ее действительно в этом смысле правильно назвать *принципом отрицательности*, ибо, отрицая власть над человеком чувственности, она тождественна с этим отрицанием, не давая сама ничего *позитивного*. Поэтому она, как утверждает Фихте, должна добровольно уничтожить саму себя. «. .В каждом индивиде содержится естественное влечение, нравственное определенное назначение и колеблющаяся между ними абсолютная свобода, которая должна возвыситься и стать волей путем добровольного уничтожения себя самой» (7, 121).

за ним высшей реальности. Знание само по себе еще не есть абсолют, абсолют трансцендентен знанию. «Чистая трансценденция абсолютного в его сокрытости и непостижимости, — пишет Ю. Дрекслер, — это основная идея, которая в возрастающей мере проникает собой дальнейшее творчество Фихте и которую Фихте разрабатывает все яснее. В этом абсолюте покоится все истинное бытие, он (и это признак последнего периода наукоучения) тождествен с самим абсолютным бытием. Философия Фихте в средний период ее развития приобретает ярко выраженный мистический характер» (59, 125).

Философия Фихте второго периода и в самом деле сближается с мистикой: учение о непостижимости абсолюта и об абсолютном знании как образе абсолюта тяготеет к мистике Экхарта. Хотя по своему темпераменту Фихте совсем не был мистиком — напротив, его кипучая, деятельная натура скорее антипод мистической созерцательности, — тем не менее он приходит к убеждению, что высшее блаженство для человека — в полном слиянии с абсолютным в религиозном созерцании* Созерцание у позднего Фихте сродни unio mystica Экхарта — мистическому единению человека с богом. У Экхарта такое единение предполагает обращение человека к своей Innerlichkeit, оно требует, чтобы человек отрешился от всего внешнего, от чувственного мира и от связанной с ним практической деятельности — короче, от всего предметного и конечного, погрузился в глубину своей души — только там может он встретиться с богом. «Там, — говорит Экхарт, — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие и познание не достигает там души, и никакого образа не ведает она там и не знает ни о себе, ни о другой твари» (22, 12). Экхарт различает в душе как бы два разных уровня: внешний, где происходит действие и познание и где поэтому душа имеет дело только с самой собой и внешним миром, и внутренний, составляющий самую сущность души, которая уже недоступна познанию, но именно там душа встречается с тем, что выше ее, — с божеством. Погружение в себя — это путь к единению с богом. «Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она

* Этот мотив появился у Фихте уже в «Назначении человека» (1800), но полного своего развития достиг в «Наставлении к блаженной жизни» (1806).

познает, она познает разумом. Когда думает — пользуется памятью. Любит ли — любит волей. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Но в самой сущности нет действия. Ибо хотя силы, посредством которых она действует, вытекают из основы души, в самой основе — одно глубокое молчание. Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы бог изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь бог входит в душу всецело, а не частью своей. Здесь входит он в основу души. Никто кроме бога не может коснуться основы ее. Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться снаружи, вместе с силами» (там же).

Как видим, согласно Экхарту, сущность, или основа души, — это то «место», где трансцендентное абсолютное входит во внутренний мир (Innerlichkeit) души, где происходит слияние трансцендентного с имманентным; при этом важно, что не только человек нуждается в боге, но и бог нуждается в человеке, чтобы открыть себя в нем. «Никогда ни о чем не томился так сильно человек, как томится бог о том, чтобы привести человека к познанию Его» (22, 25).

У Фихте мы, правда, не находим столь подробно развернутого учения о том, как именно должен человек входить в единство с богом. Но в самом тезисе, что абсолют открывает себя в знании, а источник и основа знания — это *внутреннее, яйность* *, *свет*, можно заметить сходство с учением немецкой мистики. В наукоучении 1804 г. Фихте показывает, что *Я* есть явление (образ, явленность) абсолюта, что соотношение между ними — это соотношение между *бытием* и *тут-бытием*. Такое рассуждение мы находим в более развернутом виде в «Наставлении к блаженной жизни»: «Бытие — есть тут; и тут-бытие (Dasein) бытия необходимо есть сознание или рефлексия... Только бытие есть то, что тут *Есть* в тут-бытии, и через его бытийствование (Seien) в нем только и есть тут-бытие, и это *тут* вечно остается в нем, как оно есть в самом себе, и без его бытия в нем тут-бытие превратилось бы в ничто... Но в *тут-бытии* как таковом, или в

---

* «Абсолютное знание, — пишет Фихте, — существует... только в абсолютной форме Для-Себя...» (11, *4*, 55).

рефлексии, бытие непосредственно превращает свою совершенно непостижимую форму, которая должна быть описана как в высшей степени чистая жизнь и деятельность, в некоторую сущность (ein Wesen), в некоторую покоящуюся определенность...» (11, *5*, 251).

Сознание выступает как тут-бытие, как рефлексия; связь между богом и человеком предстает у Фихте как связь бытия и сознания. Но эту связь, этот союз он в то же время считает не единственно возможным: существует более глубокая интимная связь между богом и человеком. «Существует, — говорит Фихте, — такой союз, который выше всякой рефлексии, не вытекает ни из какой рефлексии и не признает ее суда, — он возникает рядом с рефлексией и вместе с ней. Когда он сопровождается рефлексией, он есть ощущение; и так как это союз, то он есть любовь, и так как это союз чистого бытия и рефлексии, то он есть любовь бога. В этой любви бытие и тут-бытие, бог и человек — одно, совершенно сплавлены и слиты...» (11, *5*, 252). Мы узнаем unio mystica (мистический союз) Экхарта, в котором бог и человек уже не различаются, а становятся чем-то единым. Важно отметить, что не в рефлексии, а в отсутствии ее — в любви видит Фихте подлинное единство бытия и *тут-бытия*; рефлексия, правда, может сопровождать это единение, но, судя по приведенному отрывку, может и не сопровождать. Это — любовь, которой, по выражению Фихте, очень родственному Экхартову, «бог любит себя в нас» (там же). Нельзя в этой связи не согласиться с В. Ритцелем, что «мистическое учение Экхарта и идеализм позднего Фихте совпадают... во многих существенных моментах» (90, 164).

С Экхартом роднит Фихте и то, что оба они достаточно равнодушны к природе: и для раннего, и для позднего Фихте природа не предстает как самостоятельная реальность. Фихте всегда отдает приоритет внутреннему перед внешним, *Я* — перед *не-Я*, свободе и самосознанию — перед данностью, природой. Пантеистические устремления Спинозы, Гёте, Шеллинга (в его ранний период) были совершенно чужды Фихте; его внимание, как и внимание Экхарта, приковано к отношению *Я* и абсолюта, здесь — центр тяжести его философии.

Сближает Фихте с немецкой мистикой также и антиклерикализм. Как для Экхарта, так и для Фихте союз

человека с богом может осуществляться без всякого посредничества, в том числе и посредничества церкви. В религиозной философии позднего Фихте доведен до конца принцип протестантизма, выступившего как против посредничества священника между богом и человеком, так и против ритуальности и церковного предания. Недоверие к преданию и вместе с тем недоверие ко всему собственно историческому, вынесение исторического (как фактического) за пределы вечного, противопоставление вечного (метафизического) и исторически-фактического — все эти особенности наукоучения Фихте сближают его с неоплатонизмом и немецкой мистикой.

В этом отношении интересно фихтевское противопоставление истинного христианства — таким Фихте считает евангелие Иоанна (см. 25) — и ложного, неподлинного христианства, которое он связывает прежде всего с учением ап. Павла. «По нашему мнению, — говорит Фихте, — существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука. Иисус Иоанна не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этою истиной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке *, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего» (6, 87—88). Иоанн, согласно Фихте, потому и может обращаться к «чувству истины в человеке», что его христианство не историческая религия, а религия вечная, изначальная: «Его учение так же древне для него, как мир, и есть первая, изначальная религия...» (там же, 88). Фихте неоднократно повторяет во всех своих поздних работах, что истинное христианство не возникает исторически, а есть вечная религия, «древняя, как мир». Все, что отклоняется от него, является просто его искажением, привнесением в него временных и преходящих, «конечных» моментов. Одним из наиболее роковых для подлинного христианства искажений Фихте считает христиан-

* Чувство истины — это и есть непосредственная очевидность, к которой всегда обращается Фихте, это исходный принцип его системы.

ство, которое проповедовал ап. Павел. «Совсем иное следует сказать о Павле, благодаря которому Иоанн был оттеснен на второй план в самом начале существования христианской церкви. Павел, став христианином, не хотел, однако, признать неправоту своей прежней религии, иудейства; обе системы должны были поэтому соединиться и сплестись одна с другою. Это и было выполнено как нельзя более искусно» (там же).

Фихте, таким образом, обвиняет апостола Павла в том, что последний, приняв христианство, остался в то же время приверженным Ветхому завету, а поэтому внес в христианство чуждый ему элемент иудаизма. В своем стремлении полностью отделить религию Иисуса от религии Моисея Фихте имеет предшественников, о которых сам он, впрочем, нигде не упоминает: мы имеем в виду некоторые гностические учения I—II вв. Как пишет историк религии Л. И. Писарев, гностики «в сущности все были антииудаистами (только в различной степени)» (44, 172) *

Согласно Фихте, Павел внес в «вечную религию» Иоанна случайные элементы, связанные с духом и особенностями (фактичностью) своего времени (см. 6, 173). С апостолом Павлом Фихте связывает «вырождение христианства» (там же, 173), наиболее явным продуктом которого оказалась римская католическая церковь. Именно Павел, как указывает Фихте, первым истолковал христианство как «договор» с богом, который служит залогом спасения человека, освобождения его от грехов; а ведь освобождение от грехов с помощью определенных ритуальных действий — это то, что наиболее осуждали протестанты в римской церкви. «Христианство. — пишет Фихте, — не есть средство примирения и очищения от грехов; человек никогда не бывает в состоянии отколоться от Божества, а поскольку он мнит себя отпавшим и отделившимся от него, он — ничто и, как таковое, не может грешить...» (6, 172).

* По вопросу об отношении различных гностических сект к иудаизму существует большая литература, в ней представлены различные точки зрения на этот вопрос. Большинство исследователей сходятся в том, что, как правило, гностические течения выступали против соединения Нового завета с Ветхим. Многие гностики даже объявляли ветхозаветного бога Яхве дьяволом, виновником мирового зла. В этом отношении, по свидетельству древних христианских писателей, особенно характерно учение гностика Маркиона (см. 101, IV, 17).

Один из исследователей философии Фихте считает, что последний, выступая не только против ап. Павла, но и против Августина, во многом следовавшего Павлу, сближается с учением отцов восточно-христианской церкви, в частности с Григорием Нисским: «С некоторым правом можно сказать, что Фихте вновь воспринял древнюю, преждевременно оборванную традицию греческих учителей церкви, конечно, не будучи с ней близко знакомым.. Вследствие слишком сильного влияния Августина этот греческий идейный строй в последующем был осужден на то, чтобы лишь там и сям пробиваться как подводное течение: для Августина евангелие заслуживает доверия не потому, что оно есть переживание совершенной и существенной свободы; «evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret auctoritas!»* Правда, мистиками позднейших веков идея авторитета все вновь и вновь отвергалась. У Фихте и было сознание истинного духовного с ними родства; но он нашел у них слишком много настроения (Stimmung) и слишком мало метода, чтобы почувствовать себя и в самом деле к ним близким (об имевшем греческое образование Эриугене он вряд ли много знал)» (83, C IL—CL).

Насколько и в самом деле можно говорить о близости учения позднего Фихте к греческой патристике, мы здесь решать не беремся; этот вопрос требует специального анализа. Но нет сомнения, что, обращаясь к евангелию Иоанна как «вечной религии», истины которой не зависят от «фактичности» и тем самым случайности исторической эпохи и непосредственно открыты «чувству истины» каждого непредубежденного человека, Фихте выступает за некое универсальное и надцерковное христианство. Такое христианство получило очень широкое распространение как раз в конце XVIII — начале XIX в. не только в Германии, но и во всей Европе, включая и Россию. Хотя мировоззрение Фихте связано с его протестантским воспитанием, но проповедуемая им универсальная, «вечная» религия имела своих адептов не только в протестантских странах, но и среди католиков и даже среди православных: стремление освободиться от исторически-церковных форм христианства характерно для образованного слоя

* «Я бы не поверил евангелию, если бы меня не побуждал к этому авторитет церкви» (лат.).

во всех просвещенных странах Европы. Это стремление, безусловно, вызвано углублением секуляризации; тяготение к мистике, недоверие к церковному авторитету и критика его у Фихте — выражение тех же тенденций к секуляризации духовной жизни. Немецкий идеализм, начиная с Фихте и кончая Гегелем (оба ведь и по образованию теологи), был одним из наиболее мощных духовных течений, способствовавших созданию и укреплению своеобразной внецерковной, светской формы религиозности. Немецкий идеализм создал одну из наиболее живучих форм того универсального, секуляризованного христианства, которое для очень многих представителей интеллигенции XIX в. послужило средством освобождения от церковной религии и перехода к внерелигиозному мировоззрению. У Фихте, а особенно у Гегеля не церковь, а государство было наделено в сущности религиозной функцией и получило едва ли не всю полноту тех нравственных, а не только правовых полномочий, которыми раньше обладала церковь. У Фихте, правда, это имеет место лишь в некоторых его работах, Гегель же был «государственником» во всех зрелых своих произведениях.

2. Пересмотр принципов этического идеализма

Эти преобразования первоначального наукоучения сказались также и на этике Фихте. Переход на точку зрения абсолютного знания, которое есть *образ* божественного абсолюта, требовал нового осмысления места и роли деятельности в системе Фихте. Если раньше Фихте гораздо решительнее, чем даже Кант, высказывался за приоритет практического разума перед теоретическим, за примат деятельности перед созерцанием, то теперь ситуация сильно изменилась: деятельность утратила свой онтологически первичный характер, и принцип его — нравственный закон — уже не является последним словом фихтевского идеализма. Нравственное действие не может оставаться высшей целью человека и человечества: целью теперь является постижение человеком самого себя как образа, явления абсолюта и достижения единства с абсолютом в религиозном созерцании.

Какое же место занимает теперь деятельность в системе Фихте и как он решает вопрос о соотношении

этики и религии? В первый период Фихте полностью отождествил эти две сферы; его тезис о том, что бог есть нравственный миропорядок, неоднократно подвергался критике не только со стороны теологов, но и со стороны философов. Теперь Фихте изменил свою прежнюю точку зрения. В «Наставлении к блаженной жизни» он излагает новое учение о ступенях, или стадиях, духовного развития, которое отражает его новое понимание этических проблем.

Самой первой ступенью, самым поверхностным, как говорит Фихте, способом восприятия мира является точка зрения «чувственного знания», «которая считает действительно сущим то, что является предметом внешних чувств: это она считает высшим, истинным и для себя сущим» (11, *5*, 178). Такую позицию по отношению к миру Фихте подверг критике уже в первый период своей деятельности, связав ее тогда с философским догматизмом. Несвобода по отношению к вещам эмпирического мира, погруженность в них и неспособность подняться над ними есть самый примитивный тип сознания, к которому Фихте относился резко критически на протяжении всей своей жизни.

Более высокий тип мировоззрения — тот, который покидает точку зрения «чувственного знания» и постигает мир «как некоторый закон и порядок» (там же). Только с этой точки зрения, по Фихте, вообще начинается духовная жизнь. Закон для такого мировоззрения есть первое, что поистине существует и благодаря чему только и существует все остальное. Свобода и человеческий род для нее — второе, они существуют потому, что закон свободы полагает свободу и свободные существа. Открывающийся во внутреннем мире человека нравственный закон является в этой системе единственным основанием самостоятельности человека, единственным аргументом в пользу этой самостоятельности. Наконец, чувственный мир для этой точки зрения — третье; он есть лишь сфера свободного действия человека. Существует он благодаря тому, что свободное действие необходимо полагает объекты этого действия» (там же, 179). Описанная точка зрения, как нетрудно заметить, принадлежала самому Фихте в первый период его развития; эту точку зрения он развил в «Философии нравственности» (1798), следуя учению Канта, как он сам постоянно подчеркивал. Фихте

и не отказывается признать эти факты, факты собственной биографии; он делает только небольшие оговорки, цель которых — показать, что все-таки и в 1798 г. он не до конца разделял принципы кантовской этики.

«В философской литературе, — пишет Фихте, — самый точный и самый последовательный пример этого воззрения — это Кант, если проследить его философский путь не далее чем до «Критики практического разума». Подлинный характер этого образа мышления, который мы выше выразили в виде положения, что реальность и самостоятельность человека доказывается только через господствующий в нем нравственный закон и что он только благодаря этому становится чем-то в себе, Кант выражает теми же словами. Что касается нас, то и мы принимали, проводили и, нужно признать, не без энергии высказывали это мировоззрение как точку зрения, обосновывающую философию права и нравственности в нашей разработке этих двух дисциплин, хотя и никогда не признавали ее высшей» (там же, 179—180). Говоря о своем отличии от Канта также и в первый период, Фихте, видимо, имеет в виду стремление преодолеть уже тогда кантовский дуализм чувственного и нравственного. Нравственным, по Фихте, является только тот человек, который с радостью следует велению долга, в котором склонности уже практически совпадают с требованиями категорического императива, а не противостоят этим требованиям. Таким образом, и в ранних своих работах Фихте по способу построения своего учения и по стремлению преодолеть дуализм теоретического и практического разума существенно от Канта отличается, но что касается основного закона нравственности — категорического императива, то вплоть до 1800 г. Фихте вслед за Кантом ставил его в центр своего учения. Деятельность как основное содержание абсолютного *Я* — вот высшая реальность для раннего Фихте; нравственный закон как высший принцип деятельности «не без энергии» был провозглашен началом всего сущего. Нравственный миропорядок провозглашался самим богом — тезис, на который не отважился более осторожный Кант. Теперь, как видим, Фихте оставляет это свое учение, объявляет его лишь промежуточным этапом, который должен быть преодолен.

Третья точка зрения на мир, говорит Фихте, — это

«точка зрения истинной и высшей нравственности. Для нее, как и для только что описанной второй точки зрения, закон духовного мира также есть высшее, первое и абсолютно реальное; здесь оба воззрения сходятся. Но закон третьей точки зрения — это не закон, *упорядочивающий* наличное... а скорее закон, творящий нечто новое, а не просто наличное внутри наличного» (там же, 180—181). Творческий закон выше закона упорядочивающего: последний касается только формы идеи и в этом смысле формален, второй касается идеи самой по себе, во всей ее полноте и жизненности, в ее реальности. «Истинно реальное и самостоятельное есть с этой точки зрения святое, доброе, прекрасное; вторым является человечество, призванное изобразить все это в себе; упорядочивающий закон в человечестве — это третье. Он с этой точки зрения только средство, для того чтобы ради истинного назначения человечества дать ему внутренний и внешний покой. Наконец, четвертое: чувственный мир с этой точки зрения есть всего лишь сфера для развертывания внешнего и внутреннего, низшего и высшего, свободы и моральности...» (там же, 181).

Реализация этой высшей нравственности, по Фихте, — культурное творчество, т. е. наука, искусство, социально-правовое творчество, где воплощается, реализуется *идея*. Истинная нравственность у Фихте сродни *творческому эросу* Платона, и не случайно Фихте, отмечая исторические примеры этого «третьего воззрения на мир», указывает прежде всего на Платона, а также на своего современника — Якоби (см. там же, 182), чье влияние на Фихте во второй период его деятельности было очень сильным. Человек, придерживающийся точки зрения творческого закона, в отличие от позиции *категорического императива* не должен постоянно вести борьбу с собственными влечениями; эти последние перестают быть непросветленными влечениями чувственности, животными склонностями эгоистического индивида; они оказываются теперь в гармонии с духом, не противостоят ему, а сливаются с ним. Человек высшей нравственности — это шиллеровская «прекрасная душа», не противопоставляющая склонностей и долга: исполнение долга для нее становится высшим наслаждением, радостью; это — энтузиастический человек, составляющий противоположность стоическому человеку категорического императива.

Фихте теперь разделяет критическое отношение к Канту, в частности со стороны Якоби, считавшего, что кантовская этика — это этика холодного долга, а не евангельская этика любви. Третья точка зрения, о которой говорит Фихте, — это именно нравственность любви, а не долга. Но и третья точка зрения не является, по его мнению, высшей: она еще основана на признании за миром и мирским сущим самостоятельного значения, для нее мир еще не стал просто преходящим образом божества, образом, не имеющим в себе никакой подлинной жизни и самостоятельности.

Лишь на более высокой ступени, на ступени религии, преодолевается, по Фихте, это расщепление бытия на божественное и мирское; на этой ступени человек сознает, что «есть один лишь бог, а вне его — ничего» (11, *5*, 182). «Поднимись на точку зрения религии, и все покрывала исчезнут: мир со своим мертвым принципом умрет для тебя, и само божество вновь войдет в тебя, в своей первой и изначальной форме, как жизнь, как твоя собственная жизнь...» (там же, 183). Это точка зрения мистики, очень близкая, как мы уже отмечали, к Экхарту, на которой и стоит теперь сам Фихте. Встав на точку религии, утверждает Фихте, только и можно преодолеть рефлексию, а последняя, собственно, и есть самосознание, есть свобода, с которой начинало наукоучение, но которую оно теперь стремится преодолеть.

Фихте, как видим, выступает теперь не только против свободы как *аффекта самостоятельности*, что он делал уже в «Философии нравственности» в 1798 г.; он стремится преодолеть и точку зрения подчинения нравственному закону, ибо такое подчинение все еще не дает, как теперь считает Фихте, полного освобождения от самой свободы *, от остатков «самости» (там же, 212). Только на точке зрения религиозной человек полностью преодолевает свободу, а с ней — и расщепленность, входящую в мир вместе с сознанием; только теперь он может, по Фихте, достигнуть высшего блаженства в единстве с абсолютным. «Как пред моральностью исчезают все внешние законы, так пред религиозностью умолкает даже

* «Источник категорического императива в душе — устойчивое безразличие по отношению к вечной воле, а источник этого безразличия — сохраняющаяся вера в нашу по крайней мере формальную самостоятельность» (там же, 230).

внутренний закон.. Человеку морали бывает часто трудно исполнять свой долг; нередко от него требуется пожертвование своими глубочайшими склонностями и самыми дорогими чувствами. Тем не менее он выполняет это требование: так *должно* быть, и он подавляет свои чувства и заглушает свою скорбь. Он не смеет позволить себе вопрос: к чему эта скорбь и откуда происходит это раздвоение между его. склонностями и. требованием закона.. Для религиозного человека этот вопрос решен однажды на всю вечность. То, что восстает в нем и не желает умирать, есть менее совершенная жизнь, стремящаяся... к самоутверждению; и, однако, необходимо отказаться от этой низшей жизни, для того, чтобы в нас расцвела более высокая и благородная» (6, 213—214).

Религиозная точка зрения, как видим, противостоит моральной как мистическая — дуалистической. Война с дуализмом — это своего рода призвание Фихте: он начинает свою философию, пытаясь преодолеть кантовский дуализм между явлением и вещью в себе, между теоретическим и практическим разумом, и завершает свою философскую эволюцию попыткой покончить с дуализмом самого практического разума, основанного на противостоянии склонности и долга. Этот дуализм, как показал Кант, связан с двойственной природой человека, в которой слиты воедино конечное и бесконечное. Фихте стремится преодолеть самый этот дуализм конечного и бесконечного, утверждая, что на стадии религии человек способен полностью оставить сферу конечного и — при жизни, а не после смерти — войти в вечное. «Религия, — говорит он, — абсолютно возвышает причастного ей человека над временем как таковым и над тленностью и дает ему непосредственное обладание единою вечностью» (там же, 214).

Хотя религиозная точка зрения принципиально противопоставлена моральной, но все же Фихте отмечает, что для достижения этой высшей ступени надо «пройти через чистую нравственность», потому что «нравственность приучает к повиновению, и лишь к искусившемуся в повиновении приходит любовь...» (там же, 215).

Как видим, вместе с принципом деятельности Фихте отменяет и кантовскую этику; он признает ее теперь лишь в качестве более низкой ступени, которую надо оставить и целиком преодолеть в себе все конечное. Че-

ловек, сумевший этого достичь, при жизни обретает блаженство и бессмертие, он живет не во времени, а в вечности, и ему не надобны никакие посредники для того, чтобы приобщиться к богу и бессмертию: он уже живет в боге.

Такова мистическая религия, к которой пришел Фихте и которую он пытается теперь теоретически обосновать с помощью наукоучения. Казалось бы, что достигнутая точка зрения есть уже самая высокая: в самом деле, что может быть выше жизни в боге, религиозного растворения в нем? Тем не менее Фихте считает, что возможна еще более высокая — пятая точка зрения, и это точка зрения знания, на которую можно встать только благодаря наукоучению. Наукоучение, говорит Фихте, есть познание того, что́ религия вносит в мир как факт; наукоучение раскрывает генезис этого факта, оно есть наука о нем, особая, новая теология подлинного, очищенного от ложных извращений христианства. Наукоучение и есть пятая и высшая точка зрения.

Таким образом, *знание* о вечном, по Фихте, выше, чем даже жизнь в вечном; именно в знании, и только в нем, мы достигаем, согласно Фихте, полного тождества с абсолютом. В идеализме Фихте получает отчетливое осознание один из главных мотивов позднеантичного гностицизма, представители которого именно в знании видели средство религиозного спасения. В этом совпадении нет ничего удивительного: гностицизм I—II вв. представлял собой попытку философского осмысления христианства; именно в философии, в рациональном знании видели гностики подлинное откровение истины, а поэтому новозаветное откровение они истолковывали в понятиях философии Платона, неопифагорейцев, Филона Александрийского. «Весь мир и особенно сам же человек представлялся (гностикам. — *П. Г.*) самооткровением божественного разума — Логоса. Задача гностика-философа поэтому и сводилась к толкованию смысла мировой жизни и к открытию в ней крупиц истины, рассеянных повсюду, но более всего сконцентрированных в разуме человека, этом наисовершеннейшем органе откровения Логоса», — пишет исследователь гностицизма Л. И. Писарев (40, 178). С гностицизмом Фихте роднит также убеждение в принципиальном различии и несоединимости ветхозаветной и новозаветной религии; роднит и

убеждение, что фактическая история лишь прикрывает собой проявление чистого духа, который в самой сущности надысторичен. Поскольку же и гностицизм и фихтевский идеализм имеют целью достижение истинного знания именно на почве христианства, то сравнение это представляется нам оправданным. Отвергая ценность церковного предания, а также идею священства как посредничества между богом и человеком, протестантизм в определенной степени возрождает гностическую тенденцию в христианстве; в протестантизме, несомненно, значительно сильнее рационалистические мотивы, чем в католичестве или православии. Правда, нужно признать, что эти мотивы в известной мере приглушаются требованием ставить превыше всего веру: «Sola fide» (только верою) Лютера — это ведь один из важнейших принципов протестантизма. Этот принцип нашел свое выражение и в философии, выросшей на почве протестантизма, а именно у Канта: не случайно Кант предложил ограничить знание, чтобы освободить место вере. В своем убеждении, что абсолют не может быть предметом рационального знания, а может быть лишь предметом веры, Кант выступил как последовательный и непримиримый критик гностицизма. Напротив, Фихте, считавший себя последователем Канта, провозгласил именно знание единственным и надежным путем к абсолюту, самым верным способом к достижению «блаженной жизни». Не удивительно, что его система была объявлена Кантом «совершенно несостоятельной».

3. Философия истории Фихте

Для философии истории Фихте решающим является его убеждение в том, что эмпирические факты не следует смешивать с фактами сознания: первые должны остаться вне философского рассмотрения, ибо они лишь скрывают истинное существо дела, и только вторые являются предметом изучения философа. Наукоучение требует выйти за пределы эмпирической реальности, к трансцендентальному *Я*; только на этом уровне, по Фихте, начинается подлинная философская наука. Применительно к истории это означает, что следует с самого начала четко различать фактическую историю и историю умозрительную. Для Фихте такое рассуждение вполне последова-

тельно: еще в первой своей работе «Опыт критики всяческого откровения» он выступил против традиционной теологии, которая, согласно Фихте, в качестве фундамента опирается на факты, а не на разум, апеллируя к событиям, которые свершались в эмпирической, фактической истории. Откровение, в сущности, выполняет в теологии ту же функцию, что опыт в естествознании или фактическая данность в исторических науках. Согласно Фихте, естественная религия, фундаментом которой является нравственный закон («сверхъестественное в нас», как называет его Фихте), настолько же выше религии откровения, насколько автономная этика выше гетерономной. Потребность в откровении появляется, по Фихте, лишь в том случае, если действие нравственного закона полностью подавлено в человеке чувственностью; вера в откровение — это всегда опора на внешний авторитет, поскольку высшее начало — внутри самого человека.

Предпосылки философии истории Фихте, таким образом, мы находим уже в его «Опыте критики всяческого откровения». К истории Фихте применяет способ рассмотрения, уже хорошо нам известный, а именно он требует свести все многообразие эмпирического материала к некоторому единству, исходя из которого должно получить свое объяснение все эмпирическое. «Философским же может быть названо только такое воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие» (6, 4). Откуда же, однако, должен получить философ такое единство? Из самого изучаемого материала путем изучения и сравнения, наблюдения и анализа? Фихте отвечает ясно и определенно: ни в коем случае. Из исторического материала, из самих фактов никакого единства, по его убеждению, никогда получить нельзя. Единство должно быть внесено в материал извне. Радикальный противник эмпирического подхода и эмпиризма как философского принципа, Фихте пишет: «Чистый эмпирик, который бы приступил к описанию эпохи, воспринял бы и изложил бы многие наиболее заметные ее явления, как последние представлялись ему в случайном наблюдении, не будучи уверенным в том, что он охватил их все, и не будучи в состоянии указать какую-либо их связь, кроме их существования в таком-то определенном времени. Фи-

лософ, задавшийся таким описанием, установил бы независимо от всякого опыта понятие данной эпохи, которое, как понятие, не может быть дано ни в каком опыте, и представил бы те способы, посредством которых это понятие проявляется в опыте, в качестве необходимых явлений данной эпохи...» (там же). Чистый эмпирик, говорит Фихте, пишет хронику своего времени, а философ впервые делает возможной ее историю.

Таким образом, Фихте недвусмысленно утверждает, что единство, к которому должно быть сведено все многообразие исторических фактов (именно сведено, ибо о выведении у Фихте вряд ли можно говорить), есть априорная конструкция. «. .Если задача философа, — пишет Фихте, — вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он не нуждается для этого ни в каком опыте; поскольку он — философ и строго держится в границах философии, он должен выполнять свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно a priori. В применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии a priori охарактеризовать всю совокупность времени и все возможные в нем эпохи» (там же). Эта априорная конструкция уже содержит в себе план всемирной истории, и его следует только правильно приложить к эмпирическому материалу, — правильно в том смысле, чтобы верно определить, какой отрезок всемирного развития представляет собой наша эпоха, с какой точкой мирового плана следует ее отождествить. Мировой план представляет собой временную, доопытную конструкцию, в которой уже делается определение всей совокупности времени, всех возможных исторических периодов; он есть «понятие единства всей земной жизни человечества» (там же, 5).

Это рассуждение Фихте, определившее характер не только созданной им схемы исторического развития, но и философии истории немецкого идеализма в целом, базируется на общем у него с Кантом представлении о природе познания: познание — это внесение единства в многообразие чувственных данных, это синтезирование чувственного (эмпирического) материала с помощью категорий, которые представляют собой доопытные, априорные формы деятельности рассудка. То, что Фихте высказал в качестве методологического принципа своей фило-

софии истории, есть только применение к историческому миру его представления о процессе познания в целом.

Итак, что же представляет собой то единство мировой истории, которое не может быть почерпнуто из опыта и вносится философом априори? Искомое единство — это цель мировой истории. Фихте определяет ее следующим образом: «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (там же, 6). Свобода и разум — вот та цель, к которой стремится человечество в своем развитии *, но это невозможно увидеть, если исходить из опыта, из исторической фактичности, — таково убеждение Фихте.

Фихте, с одной стороны, выступает как продолжатель традиции Просвещения: ведь идеи свободы и разума — основные лозунги философии Просвещения. Но с другой стороны, он здесь предстает и как критик просветительского понимания истории. В самом деле, представители Просвещения, например Гердер, рассматривали исторический процесс как протекающий с естественной необходимостью; по аналогии с природными процессами Гердер стремился раскрыть и в истории свою необходимость, истолковывая тем самым историю чисто натуралистически. Это вполне сообразовалось с пониманием человека как природного существа, общим для большинства представителей Просвещения и получившим классическую форму у Жан Жака Руссо. И у Руссо, и у Гердера по этой причине разум отождествляется с естественной необходимостью, т. е. природа предстает с самого начала как разумная, и все природное в человеке — как разумное, а значит, и доброе. Понятия природы, разума и добра — это для Руссо тождественные понятия. Надо только не мешать природе, не препятствовать человеку жить сообразно природе — и тогда зло будет побеждено, восторжествует разум.

В философии Канта, как мы знаем, пересматриваются эти принципы Просвещения. Хотя разум у Канта, как и у просветителей, представляет собой высшее начало, но он больше не отождествляется с природной необходимостью. Как раз напротив: согласно Канту, все то в че-

---

* Об этико-телеологической структуре всемирно-исторического процесса у Фихте см. 63, 388—440.

ловеке, что составляет его природу, т. е. естественные склонности, инстинкты, потребности, — все это противостоит разуму, понимаемому как сверхприродное, сверхчувственное начало в человеке. Чисто чувственный человек — это, по Канту, человек эгоистический, стремящийся исключительно к собственным удовольствиям и выгодам; другие люди рассматриваются им лишь как средство для осуществления собственных выгод и удовольствий. Все естественные, природные склонности — как раз почва для эгоизма. Напротив, разум, как начало сверхприродного в человеке, побуждает его — часто вопреки природным инстинктам — действовать альтруистически, рассматривать другого человека не как средство, а как цель. Это — нравственный разум, его можно отождествить с законом, но не с законом природы, а с моральным, нравственным законом. Природный закон и закон нравственный, согласно Канту, не только не тождественны, но скорее противоположны. Общее у них лишь то, что как тот, так и другой имеют общезначимый (всеобщий) характер; поэтому Кант следующим образом формулирует требование нравственного закона, или категорический императив: поступай так, как если бы максима, из которой вытекает твой поступок, через посредство твоей воли должна была стать всеобщим законом природы. В отличие от естественного закона нравственный закон — это закон долженствования; если в чувственном мире царит природная закономерность — причинность, то в нравственном мире — закономерность свободы, т. е. цель. Мир нравственный — это мир целей, телеологически устроенный мир, только, в отличие от телеологии природной, изгнанной естествознанием Нового времени, эти цели носят субъективный, а не объективный характер: они могут осуществляться только субъектом как нравственным, сверхчувственным существом.

В соответствии с новым пониманием человека и новым истолкованием понятия разума Кант намечает и новый подход к философии истории. Историю можно рассматривать с двух точек зрения — так могли бы мы резюмировать кантовскую позицию в этом вопросе. Поскольку человек принадлежит к двум мирам — чувственному и сверхчувственному, то вполне правомерно подойти к истории как с точки зрения естественнонаучной, так и с точки зрения нравственно-телеологической. Попытку

подойти к человеческой всемирной истории с естественнонаучной точки зрения по преимуществу мы находим в статье Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1884). Вот как понимает Кант этот естественнонаучный подход к изображению человеческой истории: «. .поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» (29, *6*, 8).

Естественнонаучный подход к жизни человеческого рода, т. е. к мировой истории, — это подход, говоря языком Канта, теоретический, такой же, какой мы находим у естествоиспытателя, изучающего природные явления и процессы. Человек здесь рассматривается не как нравственное существо, а как существо, стремящееся удовлетворить свои природные инстинкты и склонности и употребляющее для этого все возможные средства.

Кантовская философия открывает, однако, возможность подойти к рассмотрению истории также и с точки зрения практического разума, т. е. произвести исследование исторического материала, исходя из принципа долженствования, лежащего в основе нравственных действий человека. Здесь анализу должен был бы подвергнуться человеческий род, как род существ чувственно-сверхчувственных, т. е. как род существ, стремящихся преодолеть в себе чисто природное начало и стать свободными, осуществить идеал свободы, или, что то же самое, идеал разума, требующего действовать не в соответствии с природной необходимостью, а в соответствии с нравственным долгом.

Однако Кант не осуществил попытки построить философию истории с точки зрения практического разума. Бесконечное приближение к реализации идеала свободы — это основная идея этики Канта; сфера реальной истории и сфера этики, по Канту, — две совершенно разные сферы; многое в кантовской системе препятствовало их объединению. Даже любимая Кантом идея вечного мира как цели, к которой должно стремиться человечество, обосновывается им ссылкой на необходимость, а не на свободу: в силу необходимости человечество, по Кан-

ту, вынуждено будет установить вечный мир, оказавшись перед альтернативой — либо взаимное истребление, либо установление мира общими силами.

Попытку создать на базе кантовского этического идеала философию истории впервые осуществил Фихте, осуществил именно благодаря тому, что с самого начала пересмотрел принципы кантовского учения, о чем мы подробно говорили выше. Отменив важное для Канта разделение теоретического и практического разума, сняв существенный для Канта водораздел между знанием и *нравственным деянием*, Фихте смог теперь положить телеологический принцип в основу всей своей системы. Оставалось применить этот принцип также и к сфере исторической, что он и осуществил в работе «Общие черты современной эпохи». Это была попытка, положившая начало новой области философского знания — философии культуры, получившей — особенно благодаря деятельности романтиков и Гегеля — глубокую и основательную разработку.

Теперь нам должно быть более понятно, почему Фихте рассматривает всю мировую историю с точки зрения цели, а также почему именно свобода и разум оказываются у него целью, к которой идет все мировое развитие. Между сферой умопостигаемого — сферой свободы и нравственного идеала — и сферой реальности — эмпирической жизнью человеческого рода, ходом мировой истории — больше нет той непереходимой границы, которую положил между ними Кант. А потому Фихте с полной уверенностью утверждает, что переход от необходимости к свободе, от чувственности к разуму, составлявший для Канта только идеал, только то, что должно быть, составляет содержание реального исторического процесса. Остается лишь показать, какие этапы проходит человечество в этом развитии по направлению к указанной цели.

В полном соответствии с идеями Просвещения Фихте устанавливает прежде всего два основных этапа исторического развития: «...первый, когда род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму, и второй, когда он свободно осуществляет это разумное устроение» (6, 7). В первую очередь разум тоже действует, но не как закон свободы, а как естественный закон; он, по Фихте, «проявляется и действенно об-

наруживается в сознании, но без разумения оснований, т. е. в смутном чувстве (так называем мы сознание без разумения оснований)» (там же). Как видим, Фихте трактует естественный закон иначе, чем Кант: если для Канта закон природы — это равнодействующая поступков всех людей, руководствующихся только своими чувственными побуждениями, а потому он противоположен нравственному закону, то для Фихте закон природы — это тот же закон разума (нравственный закон), но только еще не осознанный людьми, осуществляемый ими инстинктивно. «...Где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт. Инстинкт слеп, это — сознание без разумения причин. Свобода, как противоположность инстинкту, является зрячею и ясно сознает основания своих действий. Но общее основание этих действий свободы есть разум; итак, она сознает разум, которого не сознавал инстинкт» (там же, 7—8).

Стало быть, переломным моментом между инстинктивным осуществлением закона разума в первую эпоху жизни человечества и сознательным осуществлением его во вторую является осознание закона разума, или наука разума. Как нетрудно догадаться, наука разума наиболее полно осуществляется в наукоучении, которое имеет, таким образом, всемирно-историческую миссию и без которого невозможно дальнейшее развитие человеческого рода.

Такая оценка всемирно-исторической роли науки свидетельствует о том, что Фихте утверждает идеалы Просвещения. В качестве важнейшего принципа, общего у просветителей и Фихте, является требование обходиться силами собственного ума без руководства со стороны внешнего авторитета. «...Основная максима тех, кто стоит на высоте эпохи, и, следовательно, принцип самой эпохи таков: считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается» (там же, 48). Это требование восходит к Декарту и, как видим, совпадает с главным принципом философии Фихте — принципом непосредственной достоверности, очевидности. А это в свою очередь условие, необходимое для осуществления автономной этики, которую отстаивал Фихте вслед за Кантом. Вполне понятно, что и Кант в этом отношении был продолжателем идей Просвещения, которые он охарактеризовал в свое время в статье с при-

мечательным названием: «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» *«Просвещение,* — писал Кант, — *это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. *Несовершеннолетие* по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» (29, *6*, 27).

Вполне в духе философии Просвещения Фихте, как и Кант, выступает против господства внешнего авторитета, сущность которого — «требование слепой веры и слепого повиновения» (6, 18). Правда, в отличие от просветителей, Фихте считает, что авторитет представляет собой ту форму, в которой господствует не неразумие, а разумный инстинкт, т. е. разум, еще не осознавший себя, а потому и выступающий как слепая внешняя власть — как сила авторитета. Это очень важное отличие, меняющее всю картину исторического процесса.

Основной сюжет человеческой истории, по Фихте, — это коллизия между авторитетом и его преодолением. Рубежом здесь является осознание человеком и человечеством собственной свободы. Сознание же, как мы уже видели, мыслится Фихте как дело-действие, как создание; в этом отличие его трактовки разума от просветительской, отличие фихтевского первого принципа философии «Мысли самого себя» от декартовского «Мыслю, следовательно, существую». Как же развертывается, согласно представлению Фихте, этот основной сюжет? Конкретизируя содержание двух этапов человеческого развития, Фихте устанавливает пять эпох всемирной истории. «Эти эпохи таковы: 1) эпоха безусловного господства разума чрез посредство инстинкта — *состояние невинности человеческого рода*; 2) эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; это — время положительных систем мировоззрения и жизнепонимания, систем, которые никогда не доходят до последних оснований и поэтому не могут убеждать, но зато стремятся к принуждению и требуют слепой веры и безусловного повиновения, — *состояние начинающейся*

греховности; 3) эпоха освобождения: непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — *состояние завершенной греховности*; 4) эпоха разумной науки, время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом, — *состояние начинающегося оправдания*; 5) эпоха разумного искусства, когда человечество уверенною и твердою рукой созидает из себя точный отпечаток разума, — *состояние завершенного оправдания и освящения*» (там же, 9—10).

Первая и пятая эпохи — состояние райской невинности и состояние полной, завершенной разумности — это, так сказать, предыстория и постыстория, но не история в собственном смысле слова. В первую эпоху история еще не началась, а в последнюю она уже завершена, цель исторического развития достигнута. Но не следует беспокоиться о том, что Фихте в своей концепции приводит историю к концу и тем самым лишает человечество возможности движения и дальнейшего развития: приведенная схема — это идеальная конструкция, созданная для понимания эмпирического процесса; сам Фихте в своих сочинениях неоднократно указывает на то, что достигнуть цели исторического развития можно только в бесконечном процессе, т. е. ни в какое конечное время — как бы продолжительно оно ни было — идеал разума осуществлен быть не может.

Как и процесс развития исходного начала наукоучения — *Я*, исторический процесс также имеет круговую структуру: конец есть возвращение к началу, но на новом уровне. «Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса. Но путь этот человечество должно пройти собственными ногами; собственною силой должно оно сделать себя тем, чем оно было без всякого своего содействия, и *именно поэтому* оно сперва должно утратить свое первоначальное состояние» (там же, 10).

Исторический процесс, как видим, рассматривается с телеологической точки зрения, как и было заявлено

Фихте с самого начала. Каждая последующая стадия не следствие предыдущей, а ее причина; человечество утратило свое первоначальное состояние невинности не *почему-то*, а *для чего-то*. А это *для чего* — конечная цель истории, понимание которой является, по Фихте, условием познания каждого отдельного этапа исторического развития.

Посмотрим теперь, как же конкретно представляет себе Фихте основной, по его мнению, сюжет истории — коллизию между авторитарным и антиавторитарным, свободным, или разумным, устроением человеческой жизни. Ибо три собственно исторических эпохи развития — вторая, третья и четвертая — могут быть обозначены соответственно как эпоха господства авторитета, эпоха освобождения от авторитета и эпоха начинающейся разумности — свободы. Схема, казалось бы, чисто просветительская. Однако поправка, внесенная Фихте в просветительскую формулу, отмеченная нами выше, весьма существенна: благодаря ей Фихте оценивает современную эпоху совсем не так, как ее оценивали французские просветители, а также Гердер и Лессинг. Авторитет для Фихте — это тоже разумное начало, но только действующее как принудительная сила, подобно законам природы; Фихте отождествляет авторитет с разумным инстинктом, или инстинктивно действующим разумом. Поэтому третья эпоха, в которую происходит освобождение от всякого авторитета, оценивается им как эпоха глубокого падения человеческой нравственности, эпоха «завершенной греховности». Разумный инстинкт отвергнут, а сознательный разум еще не пришел ему на смену — в результате царит неразумие и высшим принципом эпохи становится эгоизм отдельного индивида. Философию Просвещения Фихте рассматривает как выражение этого духа эгоизма и индивидуализма и не жалеет красок при описании неприглядности и низости «разнузданной эпохи». «Любовь неразумной жизни к себе, которая лучше всего, конечно, знакома каждому... выражается... следующим образом: как радость по поводу собственного благоразумия, как мелкое высокомерие и тщеславие по поводу своей ловкости и свободы от предрассудков и. как самолюбование по поводу собственной пронырливости. Поэтому третья эпоха изображена и в предыдущей лекции высокомерно взирающею сверху вниз на тех, кто,

грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольною тем, что сама она — выше таких вещей...» (там же, 35). Фихте верно отметил не только эгоистический гедонизм, которым в реальности обернулось руссоистское требование свободы проявления всех задатков человеческой природы, но и то высокомерное самодовольство, с каким смотрели просветители на предшествующие исторические эпохи, считая их эпохами варварского невежества и предрассудков. Уже из этой гневной филиппики Фихте по адресу своей эпохи видно, что, принимая просветительский тезис о двух главных периодах в истории человечества, Фихте дает ему совсем иное толкование.

Как же, по Фихте, следует представлять себе первоначальное господство в истории «разумного инстинкта»?

Как и все представители немецкого идеализма, Фихте абсолютно убежден в том, что высшее не может произойти из низшего, разумное — из неразумного. Это убеждение, впрочем, немецкий идеализм полностью разделяет с древней идеалистической традицией, идущей от Платона, через неоплатоников и средневековую философию и сохранившейся также в рационализме XVII в. Можно ли в рамках этой традиции ставить вопрос о происхождении, возникновении разумного инстинкта? Вот что пишет Фихте по этому поводу: «. .одно из внутренних определений человечества состоит в том, что оно свободно творит из себя в этой своей первой земной жизни отпечаток разума. Но из ничего не возникает ничего, и безразумность никогда не в состоянии превратиться в разум; поэтому человеческий род в своих древнейших поколениях должен был без всякого усилия или свободы быть совершенно разумным, по крайней мере в одном пункте своего существования» (там же, 119).

Без всякого усилия или свободы, потому что превращение рода в разумный по собственной свободе, т. е. сознательно и собственными усилиями, — это и есть цель мировой истории, которая никак не могла быть уже осуществленной в самом начале исторического процесса. Значит, согласно Фихте, в самом начале истории, в ее, так сказать, исходной точке, мы застаем человеческий род совершенно разумным, но разумным не свободно, а стихийно, по самой природе: свобода здесь еще не пробудилась. Это — райское состояние первоначальной невинности, оно-то и есть господство разумного инстинкта.

Обратим внимание на оговорку Фихте: человеческий род должен быть совершенно разумным *по крайней мере в одном пункте своего существования*. Эта оговорка весьма существенна: разумным не может быть весь род сразу, а только одна какая-то его часть, иначе не будет источника дальнейшего развития, и история не сможет начаться. Но что значит — разумность в одном месте? Послушаем самого Фихте. «...Мы не имеем права, — говорит он, — идти дальше того вывода, что где-то должно было существовать состояние абсолютной разумности. Этот вывод вынуждает нас предположить существование первоначального нормального народа, который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры. Вместе с тем ничто не мешает принять, что в тот же период времени жили рассеянные по всей земле пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования; ибо цель человеческого существования — только в возвышении до разумности, а это могло с успехом быть осуществлено нормальным народом на этих земнорожденных дикарях» (там же, 120).

Эта фантастическая гипотеза о существовании в одной точке земного шара особого, «нормального» народа, обладавшего абсолютной разумностью, т. е. высочайшей нравственной культурой, но не опосредствованной свободой, самосознанием, представляет собой не что иное, как проекцию на воображаемую эмпирию умозрительной конструкции, осуществленной в наукоучении. А проекция на эмпирический мир умозрительного построения есть сознательно создаваемая мифологема. Как справедливо отмечает Эмиль Ласк в своем исследовании, посвященном философии истории Фихте, «рассмотрение гипотезы пранарода стало фантастической мифологизацией чисто логической проблемы» (80, 234). Как не допускает Фихте возможности выведения *Я* из *не-Я*, свободы из природы, так же он не может допустить и возникновения разумного начала из совершенно неразумного, а потому и должен постулировать в самом начале истории разум и свободу, но в природном, как бы бессознательном состоянии. Фихте выступает против попыток антропологов установить ту точку во времени, когда впервые возникло человечество, считая саму эту попытку заранее обреченной на

неудачу. «...Пусть история, — пишет он, — не задается выяснением возникновения культуры вообще или заселения различных поясов земли! В трудолюбивых гипотезах, нагроможденных, особенно о последнем предмете, во всех описаниях путешествий, на наш взгляд, потеряны энергия и труд. Но как история, так и пресловутая полуфилософия всего более должны избегать совершенно неразумной и всегда безрезультатной затраты труда на попытки выводить разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумия, и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница или Канта» (6, 120). Идеалист Фихте, как видим, не допускает мысли о возможности развития высшего из низшего; хотя все наукоучение в сущности есть картина развития исходного принципа, но это развитие предполагает, что конец в неразвернутом виде присутствует в начале, и в результате все развитие необходимо есть круг.

Итак, в самом начале истории существовал нормальный народ и рядом с ним — дикие, неразумные племена. Но ни у первого, ни у вторых еще не было и не могло быть истории. «Каждый день протекал. так же точно, как и все другие, и одна индивидуальная жизнь не отличалась от другой» (там же). Для возникновения истории «необходимо было, чтобы нормальный народ изгнан был каким-нибудь событием из своего местопребывания. и рассеян был по странам некультурности. Лишь после этого мог начаться процесс свободного развития человеческого рода, и вместе с ним сопровождающая его, отмечающая новое и неожиданное история...» (там же, 121). Столкновение культуры и дикости, разума и неразумия — вот что стало движущим началом исторического процесса. Как и в наукоучении, Фихте и в философии истории должен найти такую противоположность, которая, развертываясь, порождает процесс развития; только в первом случае он имел дело с чистыми конструкциями ума, а во втором — с некоторой квазиэмпирической (воображаемой) реальностью, на которую проецировались априорные построения.

Фихте отдает себе отчет в том, что его схема начала истории не может быть ни доказана, ни даже просто удостоверена с помощью фактического материала: априорное построение и факты у него четко разделены (см.

81, 358—359). Философия истории и история как наука, построенная на основании фактов, — это, согласно Фихте, разные сферы, и у каждой из них — свой метод и своя задача. «...История, — пишет Фихте, — есть чистая эмпирия, она должна давать только факты, и все ее доказательства могут быть построены только фактически. Восходить от доказываемого факта к первобытной истории или аргументировать о том, что могло бы быть, а затем утверждать, что оно действительно так было, — значит неправильно выходить за пределы истории и создавать априорную историю. .» (6, 122).

Историк, как представитель эмпирической науки, говорит Фихте, должен отправляться в своем исследовании от сохранившегося до наших дней факта, который может быть чувственно воспринят в своем наличном бытии, например от той или иной рукописи, картины, найденной археологами скульптуры, вазы и т. д. Ясно, что эту рукопись кто-то написал, картину — нарисовал. Значит, данному факту предшествовал во времени факт, нам сейчас уже непосредственно не данный, но необходимо допускаемый нами в качестве существовавшего, ибо очевидно, что без него не существовал бы и непосредственно нам данный факт. «Это правило — считать доказанным существование фактов прошлого лишь в той мере, в какой это безусловно необходимо для понимания еще существующего в данный момент факта — должно быть строго соблюдаемо; только рассудку, но отнюдь не фантазии, можно предоставлять роль в историческом доказательстве» (там же, 123). Одним словом, факты прошлого надо реконструировать строго в границах того, насколько это необходимо для объяснения современного состояния, не давая здесь волю фантазии и не перескакивая от факта или цепочки фактов к умозрительной конструкции. Факты и их причинная связь — предмет истории, умозрительное построение — предмет философии истории, и от одной к другой, согласно Фихте, нет перехода. Такой же водораздел, по убеждению Фихте, должен быть проведен и в области естествознания; здесь эмпирическая наука о природе и натурфилософия не должны ни подменять одна другую, ни соединяться одна с другой. Фихте резко критиковал Шеллинга и его последователей за то, что они переступают эту границу и выдают — в области знания о природе — свои априорные

конструкции за собственно физику, тем самым строя натурфилософские схемы, представляющиеся Фихте «пустой мечтательностью» (там же, 108—113).

Таким образом, Фихте твердо стоит на противопоставлении априорной и апостериорной частей истории, между которыми нет никакого моста. Априорная часть — это мировой план истории, в котором воплощена цель исторического процесса; апостериорная часть — это фактическая история, или хроника, анналистика. Эмпирический историк — просто собиратель фактов. «У такого собирателя нет никаких точек опоры, никакой руководящей нити, кроме внешней последовательности годов и столетий, без всякого отношения к их содержанию; и он должен перечислять все, что только можно исторически выискать в каком-нибудь данном промежутке времени» (там же, 126). Задача философа истории — понять внутренний смысл мировых событий; задача же хрониста — показать, каким образом они существовали.

Такое противопоставление двух как бы почти совершенно независимых друг от друга подходов к истории, воспроизводящее кантовское противопоставление чувственного материала и априорной формы в познании, закона (смысла) и факта, не плодотворно и с методической точки зрения просто невыполнимо. Уже Кант, рассматривая процесс познания, пришел к выводу, что помимо двух противоположных моментов — многообразия материала и априорного единства категорий — необходимо допустить третий, связующий их момент — продуктивную способность воображения. Без него нет возможности связать указанные противоположности и тем самым осуществить познание.

И в самом естествознании тоже нет такого противостояния фактов и теоретических конструкций, какое изображено Фихте применительно к истории. Хотя естествоиспытатель действует, несомненно, совсем не как натурфилософ, однако и у него эксперимент и наблюдение не могут быть осуществлены без предварительной гипотезы, представляющей собой теоретическое построение, которое должно быть проверено с помощью эксперимента и либо подтверждено, либо отброшено.

Конечно, никто не может отрицать, что история как эмпирическая наука должна быть построена на фактах и что поэтому хроника, т. е. описание фактов в их вре-

менной последовательности, занимает в ней важное место, но в то же время без определенной теоретической предпосылки историк не способен ориентироваться в бесконечном многообразии фактического материала. Уже для того, чтобы отыскать тот или иной факт, документ, историческое свидетельство, он всегда вынужден пользоваться гипотезой, которая либо подтверждается, либо отбрасывается как несостоятельная в результате открытия тех или иных фактов. Конечно, такого рода гипотезы чаще всего носят более или менее частный характер, они вовсе не представляют собой всеобщего мирового плана исторического процесса, но в опосредствованной форме, без ясно осознанного понимания они так или иначе связаны с определенным представлением о ходе исторического процесса и о его смысле. Поэтому требование Фихте совершенно развести философию истории и историю как эмпирическую науку не только не плодотворно, но и невыполнимо.

В результате такого противопоставления эмпирический материал предстает для Фихте как абсолютно не просветленный понятием; он и называет его в принципе непонятным, иррациональным. «Здесь кончается компетенция философии, так как исчерпано понятное и начинается область непонятного в жизни определенного момента; следовательно, здесь начинается эмпирия, в данном случае называемая историею...» (там же, 122).

Вернемся, однако, к мифу о «нормальном народе» и к схематическому изображению начала исторического процесса. История, как нетрудно заметить, начинается у Фихте с борьбы противоположностей — «нормального» народа и народов «естественных» — дикарей. В основе истории, по Фихте, лежит исходное неравенство; этим его построение радикально отличается от картины исторического развития Руссо, который считал, что современному состоянию неравенства предшествует первоначальное идеальное состояние равенства и единства с природой у счастливого первобытного человечества.

В философии истории Фихте неожиданно оказались соединенными два противостоящих друг другу учения о первоначальном естественном состоянии человечества — Руссо и Гоббса. Как мы знаем, у Гоббса естественное состояние предстает как «война всех против всех», как борьба эгоистических индивидов друг с другом за

выживание и за лучшее место под солнцем. Именно так выглядит в изображении Фихте существование первобытных диких народов, в отличие от жизни нормального народа, которая вполне соответствует утопии Руссо о райской жизни первобытных людей в гармонии с природой и друг с другом. История, по Фихте, начинается с того момента, как эти противоположные способы существования сталкиваются, объединяются друг с другом: с этого момента происходит постепенное развитие человечества в направлении к разуму и свободе. «Это постепенное восхождение не может происходить ни в состоянии невинности, среди нормального народа, ни в состоянии первоначальной некультурности, среди дикарей. Оно невозможно в первом состоянии, ибо на этой ступени люди живут сами по себе в совершеннейшем общественном строе и не нуждаются в принуждении или надзоре; здесь каждый естественно исполняет справедливое, полезное для целого, хотя об этом не думает ни сам он, ни кто-нибудь другой за него. Так же мало возможно описанное возвышение на степень абсолютного государства и во втором состоянии, когда всякий заботится только о себе и именно единственно о своих первичных животных потребностях, и никто не возвышается до понятия о чем-нибудь высшем. Поэтому развитие государства могло начаться и продолжаться только в образовавшемся от слияния обеих половин нашего рода *историческом человеческом роде* в собственном смысле» (там же, 134).

Согласно концепции Фихте, и Гоббс, и Руссо оба правы и в то же время оба не правы: каждый из них прав в том отношении, что в своем учении о естественном состоянии изобразил верно одну половину картины; но оба не правы, поскольку при наличии только исходной гармонии в обществе или только взаимной вражды и войны, по мнению Фихте, невозможно было бы прийти к современному состоянию, которое есть историческое состояние человечества и в котором присутствуют, взаимно противостоят друг другу и стремление к согласию, любви и разуму, и эгоистическое стремление к собственному благу в ущерб всем остальным.

Как же мыслит себе Фихте сосуществование двух столь различных человеческих обществ — нормального народа и естественных, диких племен? Иначе говоря, как он представляет себе протекание исторического процес-

са? Поскольку представители нормального народа в силу какой-то неизвестной причины оказались, по Фихте, расселившимися среди диких племен, постольку они стали носителями разумного инстинкта. Не имея возможности апеллировать к свободе и сознанию окружающих дикарей (ибо и сами еще ни свободными, ни сознательными не были), они стали принудительным путем — путем авторитета — навязывать некультурным народам свои нравы, свои жизненные устои и представления. Такое принуждение, однако, рождает у некультивированных представителей дикого народа естественный протест, но этот-то протест и есть первый зародыш разума, ибо в нем уже налицо воля к свободе. Именно давление внешнего авторитета приводит к тому, что «у остальных особей пробуждается вследствие этого разум, сперва в форме влечения к личной свободе, влечения, никогда не восстающего против желанного для него мягкого принуждения собственного инстинкта, но зато подымающегося против вторгающегося в область его права чужого инстинкта; при этом своем пробуждении разум разбивает цепи не разумного инстинкта как такового, а превращенного во внешний принудительный порядок разумного инстинкта посторонних индивидуумов. Итак, превращение индивидуального разумного инстинкта в принудительный авторитет — вот та промежуточная ступень, которая занимает место между господством разумного инстинкта и освобождением от этого господства» (там же, 8—9).

Вот, оказывается, для чего необходимо было Фихте сталкивать между собой два народа, противоположных по своему определению: изначально стихийно разумный и неразумный; в противном случае ему неоткуда было получить главнейшее понятие всей философии истории — понятие свободы. Ведь свободу невозможно вывести из несвободы: как мы уже знаем, высшее понятие из низшего, согласно Фихте, получить нельзя. И в то же время первоначально свобода еще не дана: в предысторическом состоянии свободы еще нет. Значит, свободу нужно получить из несвободы — и в то же время ее невозможно получить из несвободы.

Чтобы выйти из этого затруднения, Фихте и сталкивает бессознательно действующий разум — разумный инстинкт нормального народа — с неразумным состояни-

ем. Из этого столкновения он получает... первое начало свободы.

Здесь представляется возможность пролить дополнительный свет на понятие свободы, как оно выступает у Фихте. В данном случае свобода и разум предстают, с одной стороны, как понятия тождественные, а с другой — как различные. Коль скоро представитель *«нормального народа»* живет в соответствии с законом разума, то он в сущности свободен — ведь он руководствуется не склонностью, а нравственным законом, а это, по определению Фихте, и есть свобода. Но Фихте не определяет его как свободного, потому что в понятие свободы входит еще один момент: осознание себя свободным, т. е. действование сообразно нравственному закону, с полным сознанием того, что этот закон человек сам над собой поставил, сам добровольно и сознательно принял в качестве закона. Момент самости, самосознания, из которого у Фихте вытекает его принцип непосредственной достоверности (достоверно лишь то, что ясно и непосредственно осознается как достоверное, что положено как достоверное мною самим), — это второе определение свободы. Тот, кто действует нравственно, в полном соответствии с требованием практического разума — категорического императива, но не задумывается о том, откуда он получил свой разумный закон, и не удостоверяет его своей собственной самостью — а именно таков представитель «нормального народа», — тот еще не свободен. Значит, для обретения свободы необходим в качестве посредствующего момента акт своеволия, акт самоутверждения, акт бунта против... нравственного закона! Ведь с помощью авторитета, принудительным способом утверждается как раз нравственное начало, и это начало отвергается естественными народами вместе с утверждающим его авторитетом.

Теперь мы можем яснее представить смысл вышесформулированного парадокса: свободу нужно получить из несвободы — и в то же время ее нельзя получить из несвободы. Тут мы имеем два разных значения понятия свободы: первое — свобода как нравственный закон — уже имеется налицо, а нужно получить свободу как принцип самости, как настаивание на своем, т. е. свободу как положенную самим индивидом и потому обладающую для него непосредственной достоверностью. Таким обра-

зом, из *одной свободы* Фихте получает в сущности *другую свободу* — парадокса никакого нет.

Господство разумного инстинкта в виде принудительного авторитета — это, как мы помним, вторая эпоха развития человечества; освобождение от авторитета и тем самым от господства разумного инстинкта — это третья эпоха, и в эту эпоху, по мнению Фихте, как раз и живет современное человечество. «Восставая против внешнего авторитета, род непосредственно освобождает себя от него, а косвенно также и от разума в форме инстинкта и, так как на этой ступени еще неизвестны другие формы разума, — от разума во всех его формах» (6, 58). Стало быть, современное Фихте состояние — это как раз обретение свободы как принципа самости, но утрата свободы как нравственного закона — эпоха, в которую, по многократным заявлениям самого Фихте, царит полный произвол эгоистических индивидов.

Тут и возникает самый трудный вопрос для Фихте, ставящий под сомнение исходный для его философии принцип непосредственной достоверности: как отличить непосредственную достоверность как свободу от непосредственной достоверности как произвола?

Принцип непосредственной достоверности означает, что индивид не должен принимать того, чего он не может понять собственным умом (вспомним кантовское определение Просвещения). Это — принцип, общий у Фихте с философией просветителей; именно его Фихте считает основным приобретением третьей эпохи. «...Основное правило этой эпохи, — говорит он, — не признавать ничего, кроме того, что понятно; поэтому почва, на которую опирается эпоха, есть понятие» (там же, 63).

Так как понятия — это компетенция науки, то именно наука становится в эпоху Просвещения на место тех институтов, которые прежде, в эпоху господства авторитета, как говорит Фихте, были призваны воспитывать человеческий род, — прежде всего на место церкви. Наука требует от человека во всяком вопросе выработать собственное понимание, т. е. стать зрячим, чтобы не нуждаться более во внешнем поводыре. Всеобщее образование — вот что необходимо для полного освобождения человечества от подчинения внешнему авторитету. «Рано или поздно наука разума должна стать достоянием всех, не исключая никого; поэтому все без исключения должны сначала

быть отторгнуты от слепой веры в авторитет. Этой целью задается третья эпоха, и постольку она совершенно права» (там же, 71).

Достоинство, ценность личности измеряются ее способностью к пониманию, к умению пользоваться собственным разумом, руководствоваться не чужим указанием, а собственным мнением. Такова просветительская программа Фихте. Но как раз в этом пункте просветительская программа обнаруживает свою уязвимость. В собственном, самостоятельном, независимом мнении людей, на которое ранний Фихте возлагал такие большие надежды, обнаруживается, как оказалось, не столько свобода человека, сколько его индивидуальный произвол. В юности Фихте не сознавал этой опасности. Теперь он ее увидел и с присущим ему темпераментом и прямотой обрушился на «принцип самости», или «принцип самостоятельности», на котором строил свое первое наукоучение. Не то чтобы Фихте «сжег все, чему поклонялся, поклонился тому, что сжигал», — он стремится во что бы то ни стало спасти дорогое его сердцу понятие свободы. Но теперь это возможно только путем раскрытия двойственной природы этого понятия и критики одностороннего, а тем самым и ложного его толкования. Теперь Фихте отделяет начало самости как произвол от подлинной свободы как сознательного подчинения высшему, т. е. как следования нравственному закону. Раньше Фихте считал, что обретение самости и следование нравственному закону — тождественные действия. Теперь он, напротив, убежден, что исполнение нравственного закона предполагает отказ от своей самости. «Аффект самостоятельности» зрелый Фихте противопоставляет истинной свободе, а не отождествляет с ней.

Точно так же расчленяет Фихте и просветительское требование «собственного мнения», «собственного понимания». Последнее, говорит он, может выступать как «собственное мнение» или как «собственное знание». Смешение этих двух совершенно различных форм утверждения самостоятельности индивидуального сознания по отношению к внешнему авторитету Фихте считает недопустимым, но именно такое смещение, по его убеждению, и составляет основную черту современной ему эпохи. «С точки зрения этой эпохи, — говорит он, — в заслугу вменяется какое ни на есть собственное мышление (даже

если оно сводится к измышлению) и всякое хоть сколько-нибудь оригинальное суждение (даже в том случае, если эта оригинальность заключается в явной несообразности). . Отсюда вытекают подчиняющие себе всё понятия о свободе мышления, о свободе суждения ученого и о свободе слова. Покажите известному человеку, что его взгляды пошлы, смешны, безнравственны и вредны; это ничего не значит, ответит он вам, ведь я об этом *думал* и самолично это выдумал, а думать всегда считается заслугой, так как такое занятие все же не обходится без некоторого труда и человек должен иметь свободу думать, как хочет; и конечно, против такого ответа уже невозможно возражать» (там же, 72). Фихте теперь, как видим, обнаружил, что на стороне тех, кто отстаивал значение традиции и с кем он сам в юности яростно сражался, тоже есть известные резоны. В самом деле, прежде чем высказать свое мнение о каком-либо предмете, будь то в области искусства, науки, государственного управления или хозяйства, человек должен в этом предмете разобраться, а на это часто нужны многие годы. Требование компетентности, таким образом, сильно ограничивает свободу суждения и высказывания собственного мнения. Теперь Фихте открылась вся безответственность свободы суждения некомпетентных людей, и он горестно сетует по этому поводу: «Покажите человеку, что он не знает самых элементарных понятий известного искусства или науки, о произведениях которых он вдается в длинные и пространные рассуждения, и что эта область совершенно темна для него. Так значит, скажет он вам на это, ваше скрытое намерение — намекнуть, что я вовсе не должен высказывать свои суждения? Очевидно — будет он продолжать, — вы не имеете никакого представления о свободе суждения ученого; если бы для всякого суждения необходимо было изучить и понять тот предмет, о котором хочешь судить, то это сильно стеснило бы и ограничило бы безусловную свободу суждения и после этого нашлось бы очень немного людей, которые имели бы право на суждение, тогда как свобода суждения состоит в том, что всякий может судить обо всем, безразлично, понимает ли он то, о чем судит, или нет» (там же, 71—73).

Эта гневная филиппика Фихте против свободы мышления, понятой как чистый произвол собственного мнения — мнения в том отрицательном значении этого слова,

которое вкладывали в него античные философы, противопоставляя мнение (δόξα) знанию (επιστημη), свидетельствует о том, что он воочию увидел оборотную сторону свободы как принципа самости. Как никто другой, он обрушился на индивидуалистический и анархический дух, который получил такое распространение в современную ему эпоху.

Не только идеал свободы мышления и свободы выражения собственного мнения получал в глазах Фихте все более карикатурные формы, свою оборотную сторону явило и другое важное требование — требование свободы печати, возможности публично выражать свое мнение. «К сожалению, эта способность к составлению мнений, — пишет Фихте, — представляет то неудобство, что очень часто уже на следующее утро после изготовления нового мнения все, в том числе и сам творец последнего, забывают о своих вчерашних мнениях. Из такого затруднительного положения эпоху могло бы вывести изобретение средства закреплять как акт составления мнения, так и, насколько возможно, само мнение и предохранять его от забвения в ближайшее же утро. Такое средство и было обретено в искусстве письма и книгопечатания. Открытие этого искусства поставило всякого, кто выражает свои мнения прочным черным по прочному белому, в ряды героев эпохи. .» (5, 76—77). Первоначальная цель, которую преследовали печатающие авторы, состояла, по Фихте, в том, чтобы публично засвидетельствовать самостоятельность своего духа; отсюда вытекала в научной области погоня за новыми, или кажущимися таковыми, мнениями, а в области художественной литературы — искание новых форм. Новое во что бы то ни стало — таков, согласно Фихте, императив, царящий в общественном сознании его времени; отсюда — погоня за сенсациями как в научной, так и в художественной литературе, жажда «поразить» читателя; все это, по Фихте, проявления «пустой свободы».

Сокрушения Фихте по поводу суетности и легковесности пишущего сословия, величающего себя «республикой *ученых*» (там же, 76), а на деле предстающего как «сословие тщеславия» (так назвал его впоследствии Гегель), отнюдь не означают, что он отказался от своих прежних демократических установок. Вовсе нет. Он и теперь убежден, что свобода высказывать свои взгляды, свобода пе-

чати — это совершенно неотъемлемое право, без которого не может быть достигнута цель исторического развития — установление людьми своих отношений свободно и в соответствии с разумом. Он хочет лишь показать двойственность просветительского требования свободы и двойственность главного принципа эпохи — «считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается» (6, 18). Фихте теперь отличает истинную свободу и истинное понимание от «пустой свободы» и мнимого понимания. Последние характерны, по Фихте, для современной эпохи, а первые должны составить основу грядущей эпохи — эпохи разумной науки. «...Наша эпоха, которую мы для краткости назовем *эпохой пустой свободы*, делает мерилом бытия свое неизменное, уже готовое понимание; напротив, эпоха науки делает бытие мерилом понимания, и последнее здесь отнюдь не существует заранее, но понимается как задача, которую еще необходимо выполнить.. Эпоха. пустой свободы не подозревает того, что пониманию необходимо учиться, для чего нужны работа, прилежание и искусство. .» (там же, 18—19).

Фихте пытается установить критерий истинного понимания и отличает «непосредственно присущее мне понятие», т. е. так называемый здравый смысл, от «абсолютного и законченного в себе понятия», которое может быть получено только в результате работы, прилежания и искусства и которому, стало быть, необходимо учиться. Истинному пониманию учит, согласно Фихте, его система философии, причем главное, что осуществляет эта система, — это переход от точки зрения индивида на точку зрения рода, — переход, осуществить который, как мы уже видели раньше, оказывается для самого Фихте не таким уж легким делом. В наукоучении все время происходит незаметная, но постоянная смена установок сознания: то мы имеем дело с эмпирическим, индивидуальным, то со сверхэмпирическим, родовым, то, наконец, с абсолютным субъектом. И эта смена не просто случайная для наукоучения: принцип всей фихтевской философии — а именно принцип непосредственной достоверности первого основоположения — предполагает с необходимостью эту постоянную смену установок, постоянный переход с точки зрения абсолютного *Я* к точке зрения индивидуального, *малого Я*. Потому что без постоянной взаимной рефлек-

сии *Я* индивидуального и *Я* абсолютного Фихте не может выполнить свою задачу — перевести индивидуальное сознание, ни на минуту не теряя из виду его позицию, т. е. держась только того, что для индивидуального *Я* очевидно, — перевести его на точку зрения абсолютного *Я*, где, строго говоря, принцип непосредственной очевидности уже не имеет силы.

Точка зрения абсолютного *Я* — это и есть «абсолютное и законченное в себе понятие». Стоя на этой точке зрения, индивид должен полностью отрешиться от своей партикулярности и осознать, что как индивид он отнюдь не есть что-то самостоятельное, а потому и не есть сущее в собственном смысле слова. «. .Величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашею эпохой, состоит в том, что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать, и думает, будто он сам, данная определенная личность, есть мыслящее в его мышлении, тогда как на самом деле он — лишь единичная мысль единого всеобщего и необходимого мышления» (там же, 20).

Это единое всеобщее мышление имеет вневременное, вечное бытие; в этом смысле оно надысторично, так же как надысторична и та истинная наука — наукоучение, — которая постигает это вечное единое мышление*. Из этой-то науки и вытекает философия истории; ее априорная конструкция — общий план исторического процесса — имеет свое обоснование именно в наукоучении, которое дает знание вечного, а не временного бытия.

Только в воззрении конечного индивида эта единая и вечно себе равная жизнь разума раздробляется и теряет свое единство, и сам этот индивид есть лишь результат «земного воззрения»: «...множество индивидуальностей существует исключительно в этом земном воззрении и только через его посредство, а отнюдь не сами по себе или независимо от него» (там же, 21). Одним словом, для Фихте реально существует только род, единое нераздробленное начало, а отдельный индивид есть лишь своего рода иллюзорное существование, обладающее реальностью лишь постольку, поскольку он есть носитель родо-

* «...Наука, — пишет Фихте, — возвышается над всяким временем и всеми эпохами, постигая единое, всегда себе равное время, как высшее основание всех эпох...» (там же, 11—12).

вого бытия. Фихте здесь возрождает точку зрения средневекового реализма, для которого поистине существует только всеобщее, а индивидуальное лишь постольку реально, поскольку причастно к всеобщему. Поэтому Фихте видит своего главного противника в представителях того воззрения, согласно которому общее (род) есть лишь «пустая абстракция, которая существует только в понятии отдельного индивидуума. .» (там же, 22). Конечно, философу, стоящему на позициях «реализма идей», трудно решить проблему индивидуальности. Эта проблема попрежнему остается тем пунктом, в котором Фихте колеблется: он то подчеркивает значение личности и ее онтологическую ценность (что мы видели уже на примере полемики со Шлейермахером), то, напротив, указывает на иллюзорность индивидуального начала, не имеющего в себе никакой реальности. И это в работах примерно одного периода.

Как видим, та свобода, с которой начинает Фихте свою философию, связана с его общественно-политической ориентацией, с его республиканскими убеждениями, и поэтому Фихте так трудно разрешить противоречие, связанное с этим понятием. Он выступает против «аффекта самостоятельности» в философии нравственности, не замечая, что апелляция к «чувству истины» и непосредственной достоверности, а также борьба с авторитетом базируются на той же самой свободе, автономии воли, «аффекте самостоятельности», который признан им уже безнравственным и «безбожным», требующим устранения. Специфика фихтевской философии истории и трагическое противоречие самого мировоззрения Фихте состояло в том, что при всем своем бунте против «произвола собственного мнения» Фихте не мог отказаться от принципа самости как такового. И не мог отказаться потому, что этот принцип есть глубокое выражение духа протестантизма, яркое и характерное воплощение которого являет собой философия Фихте. Принцип самости, самостоятельности мышления, требование обрести свободу только собственными силами, а не получить ее из чьих-то рук, не получить ее в качестве дара, стремление все сделать самому, все проверить собственным умом и опереться во всем на самого себя — это характернейшие черты именно протестантского умонастроения, которые во многом оказались созвучны в конце XVIII в. идеологии тре-

тьего сословия. Фихте оказался выразителем этого духа самостоятельности, создав самый демократический вариант идеалистической философии, краеугольным камнем которого является понятие свободы, соединившее в себе принцип самостоятельности (самости), принцип деятельности (делай все сам!) и принцип нравственности, тоже глубоко демократический по своему содержанию, поскольку нравственный закон носит всеобщий характер и требует в каждом человеке видеть свободное существо, т. е. к каждому без исключения относиться как к цели, а не как к средству. Для *дара* в философии Фихте не осталось места, вне зависимости от того, как понимать этот дар: как полученный от природы, или перешедший по наследству — в виде ли богатства или в виде традиции, — или, наконец, как дар божественной благодати. Неприятие дара, т. е. того, что не есть результат собственной деятельности и собственной решимости, собственной свободы, — это основной пафос философии Фихте, соединившей в себе дух протестантизма и самосознание третьего сословия. Первое основоположение наукоучения — «создай самого себя актом своего сознания» — есть перевод на язык спекулятивной философии гордого сознания представителя третьего сословия, который в собственных глазах есть «человек, создающий самого себя». Конечно, это — сознание третьего сословия в период его самоутверждения, когда оно должно отстоять свои права и утвердить себя в борьбе с противостоящим ему сословно-аристократическим укладом общества, уходящим в прошлое, в период, когда еще не раскрылись все те противоречия, которые выходят на поверхность, по мере того как третье сословие становится господствующим.

Фихте — как раз свидетель этого переходного периода, он сам — носитель идеалов буржуазного сознания эпохи французской революции, отсюда и его демократизм, и его пафос свободы и деятельности. Но он же — один из первых, кто разочаровался, увидев, как в самой действительности реализуются те идеалы свободы, самости, борьбы против всех традиционных авторитетов, которые он защищал.

Заключение

ФИХТЕ И БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX—XX вв.

Марксистская философия истории создается в ходе критики идеалистического понимания исторического процесса и тех общефилософских предпосылок, из которых исходят представители немецкого идеализма. В своей работе «Критика гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще» К. Маркс анализирует как раз предпосылки идеалистического понимания человека и истории. Хотя Маркс здесь говорит о Гегеле, но его анализ и критика вполне могут быть отнесены также и к Фихте, поскольку у Гегеля и Фихте имеется целый ряд общих положений. Так, оба немецких философа рассматривают человека как *самосознание* по преимуществу. «Человек, — пишет Маркс, имея в виду Гегеля, — приравнивается к самости. Но самость есть лишь *абстрактно* мыслимый и абстракцией порожденный человек» (1, *42*, 160). Как мы знаем, именно самость, *Я есмь Я*, составляет отправной пункт фихтевского наукоучения. Согласно Марксу, «абстрагированная и фиксированная в виде самостоятельного существа самость, это — человек как *абстрактный эгоист*, это — *эгоизм*, поднятый до своей чистой абстракции, до сферы мышления» (там же).

При этом существенно, что, будучи сведенным к чистой самости, к самосознанию, человек в немецком идеализме освобождается от реальной связи с предметным миром, а между тем предметность, как подчеркивает Маркс, есть существенное определение человека. «Предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении» (там же, 162).

Коренной порок идеализма — фихтевского, как и гегелевского — состоит в том, что реальное предметное со-

держание рассматривается в нем лишь как отчужденная форма самосознания. Именно против этого тезиса и выступает Маркс в первую очередь, именно здесь он видит источник некритического позитивизма идеалистической — особенно, конечно, гегелевской — философии. «Суть дела в том, — пишет Маркс, — что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание*, или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание*, самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию). Поэтому речь идет о том, чтобы преодолеть *предмет сознания. Предметность* как таковая считается *отчужденным*, не соответствующим *человеческой сущности* (самосознанию) отношением человека. Поэтому *обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только снятия *отчуждения*, но и *снятия предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое* существо» (там же, 159—160).

В немецком идеализме действительно отождествляются между собой отчуждение и опредмечивание, поэтому снятие предметности, обнаружение трансцендентальной «иллюзорности» всякого предметного бытия у Фихте, как мы знаем, мыслится как освобождение *Я* от всего внешнего, чуждого ему. Поэтому преодоление предметности есть задача и цель фихтевской (и гегелевской) философии. Это и не удивительно, поскольку «способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — *знание*. Знание есть его единственный акт» (там же, 165).

Маркс, таким образом, вскрыл не только подоплеку идеалистического понимания истории, но и показал, почему идеализм не в состоянии предложить реальное решение проблемы отчуждения, а тем самым и человеческой свободы. Если идеалистическая философия истории строится на основе спиритуалистического истолкования человека и его деятельности, то марксистская материалистическая философия истории исходит из реальной предметно-практической деятельности человека. «Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они *в действительности*, т. е. как они действуют, материально производят

и, следовательно, как они действенно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях» (1, *3*, 24).

Материалистическая философия истории, как подчеркивают К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии», исходит не из произвольных допущений, не из априорных конструкций, не из тех или иных догм, а из реальных предпосылок, которые можно установить чисто эмпирическим путем. «Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» (там же, 18).

* * *

Мы уже убедились, что понятие свободы является одним из основных в учении Фихте. Мы видели также, что с этим понятием у Фихте связано много трудностей, что на протяжении всей своей эволюции Фихте пытается справиться с этими трудностями, но не в состоянии освободиться от них.

С другой стороны, мы пытались показать, что стремление Фихте в первый период сделать принцип деятельности абсолютного *Я* универсальным началом всего сущего, стремление его вывести из деятельности все многообразие как природного, так и исторического, человеческого мира повлекло за собой необходимость допустить бессознательную деятельность, существенно отличную от той, какую постулировал Лейбниц. Именно поэтому с Фихте начинается в европейской философии то направление, которое исходит из допущения бессознательного как особого принципа, из которого в конце концов (например, у Шопенгауэра) выводится и сознание. Постулат Фихте о бессознательной деятельности *Я* оказал большое влияние на развитие европейской идеалистической философии еще и потому, что в силу нечеткости в соотношении абсолютного и относительного *Я*, трансцендентального, индивидуального и, наконец, абсолютного субъекта проблема бессознательной деятельности *Я* с метафизического уровня постоянно имела тенденцию переходить на уровень психологический. А это дало толчок исследованию проблемы бессознательного не только в сфере метафизически-спекулятивной, но и в области культурно-исто-

рической (бессознательное в художественном творчестве), социально-психологической и в конце концов также в области собственно психологической.

Характерно для философии Фихте то обстоятельство, что в ней проблема бессознательного рассматривалась в контексте учения о свободе. Учение о свободе — это учение о раздвоенности *Я*, его распадении и стремлении к воссоединению с самим собой.

Тот акт, благодаря которому возникает самосознание и который тем самым кладет начало человеку как свободному существу, совершается, как мы помним, бессознательно. Но кем же совершается этот акт, коль скоро человеческое *Я* впервые полагается им? Субъект, совершающий акт полагания, и субъект, являющийся продуктом этого акта, по-видимому, не тождественны. И в то же время это один и тот же субъект. Только в первом случае он выступает у Фихте как абсолютное *Я*, а во втором — как относительное. Это — противоречие, но противоречие, так сказать, сознательное, положенное Фихте в основу своего учения в качестве движущего начала для развертывания его системы: предпосылка последней (в первый период) — тождество абсолютного и конечного *Я* и их различие, даже противоположность. Вся система раннего Фихте представляет собой путь *Я*, который начинается отпадением конечного *Я* от бесконечного и кончается — в первый период, впрочем, не кончается, ибо деятельность *Я* бесконечна, она лишь стремится к своему концу — воссоединением первого с последним. Движущий мотив при этом — вечное стремление, которое у романтиков превратилось в вечную тоску по абсолюту, по воссоединению *Я* с самим собой.

Это та самая тоска, смутное стремление и влечение, которое у некоторых романтиков, например у Гёльдерлина, приняло форму тоски по античному идеалу, а у других — стремления к обретению утраченной целостности личности. И подобно тому как у Фихте движение к будущему есть в то же время как бы возвращение к прошлому, ибо в прошлом осталось первое, неразрушенное тождество *Я* с самим собой, так и у романтиков их умонастроение становится тягой к утраченному совершенству.

Этот момент дает возможность по-новому воспринять фихтевское учение о первом акте *Я*, благодаря которому оно рождается на свет, обретает свободу: этот акт в то

же время есть разрушение изначальной целостности и совершенства, он полагает раздвоение, и в этом состоит метафизическая вина субъекта, полагающего его. Особенно во втором периоде Фихте явственно подходит к пониманию глубокой противоречивости понятия свободы; но даже и тогда он остается все еще не оторвавшимся от принципов философии Просвещения до конца, а потому, существенно ограничивая принцип деятельности, уничтожая его универсальный характер, он все же не отказывается от него полностью.

Свобода как трагическая вина

Концепция Фихте подготовила, однако, интерпретацию свободы, которую мы обнаруживаем у Шеллинга. Последний попытался разрубить тот узел, вокруг которого завязались противоречия у Фихте: он установил принципиальное различие между абсолютным и конечным *Я*. Абсолютное *Я*, по Шеллингу, — божественное сознание, конечное *Я* — сознание человеческое. Но благодаря этому Шеллинг окончательно отбрасывает кантовский запрет, согласно которому нельзя делать предметом познания *вещь в себе*.

Поставленная Фихте проблема возникновения самосознания (т. е. свободы) приобретает у Шеллинга новое звучание. По Шеллингу, акт, в котором обретается свобода, есть акт отпадения от абсолюта. Хотя это отпадение — действие вневременное и совершается, как показал Фихте, в бессознательном состоянии, так что эмпирический индивид только в силу этого акта сознает себя впервые, тем не менее, по Шеллингу, отпавшее *Я* само виновно в своем отпадении и потому должно понести наказание. Таким наказанием, согласно Шеллингу, является конечность, конечный мир вещей, с одной стороны, и конечное индивидуальное *Я* — с другой. Свобода, таким образом, выступает теперь как вина; и если с точки зрения раннего Фихте всякое деяние есть благо, то, с точки зрения Шеллинга — если ее заострить до афоризма, — всякое деяние есть преступление. И первое деяние, положившее начало всякому иному деянию, есть самое тяжкое преступление. Учение Шеллинга о свободе становится, таким образом, учением о первородном грехе.

Критикуя нравственную философию Фихте, Шеллинг

отмечает, что в понимании свободы и вины Фихте стоит даже позади Канта, который гораздо глубже понял природу первого (Кант называл его умопостигаемым) свободного акта в своем исследовании вопроса об изначальном зле в человеческой природе. «Только привитое собственным деянием, не от рождения, зло может, поэтому, почитаться коренным злом, и замечательно, что Кант, в теории не возвысившийся до признания трансцендентального, определяющего все человеческое существование, деяния, приведен был в позднейших исследованиях одним лишь верным наблюдением фактов нравственного суждения к признанию некоторого субъективного, как он выражается, основания человеческих поступков, которое предшествует всякому чувственно проявляющемуся действию и само должно быть признано актом свободы; напротив, Фихте, в умозрении признавший понятие такого деяния, в своем нравственном учении опять подчинился господствующему филантропизму и стал признавать предшествующим всякому эмпирическому деянию злом лишь косность человеческой природы» (48, 51).

Здесь, однако, возникает вопрос: если отпадение от абсолюта совершается бессознательно, если появление сознания есть уже результат такого отпадения, то как же возможно вменять этот акт в вину тому, кто его совершил, коль скоро он сам не сознавал его? Не наказывают же человека за то, что он совершил... во сне. Тем более странно ставить ему в вину то, что «совершено» было им тогда, когда его еще не было. И тем не менее Шеллинг ставит вопрос именно так. Разумеется, вина, о которой идет речь, отнюдь не есть юридически вменяемая — это метафизическая вина, и судом за нее является вся человеческая жизнь, — жизнь конечного существа, протекающая в чувственном мире, закованном в цепи причинной необходимости. Здесь мы касаемся проблемы, которая издавна волновала не только Шеллинга и романтиков: это *проблема судьбы*, как она ставится еще в греческой трагедии, где герой совершает преступление, не сознавая этого (например, Эдип), но не просто несет наказание за него, более того, он себя сам считает виновным; ему не приходит в голову отрицать свою вину, хотя с точки зрения не только юридической, но даже и нравственной он не виновен. Ибо нравственная вина имеет место там, где преступление совершается сознательно,

Стало быть, вина Эдипа не нравственная, а метафизическая.

Греческая трагедия всегда интересовала Шеллинга. В своей «Философии искусства» он дал ее истолкование, которое, кстати, существенно отличается от его позднейшей постановки вопроса. Герой греческой трагедии совершает преступление, или не сознавая этого, как Эдип, и желая избежать предопределения судьбы, или, если даже он сознает, что совершает, то делает это не по своей воле, а, скажем, по воле богов, и потому, казалось бы, вина за содеянное лежит не на нем. Так, например, «Орест также был предопределен к преступлению судьбой и волей одного из богов, именно Аполлона, но это отсутствие вины не устраняет *наказания*; Орест бежит из родительского дома и тут же сразу обнаруживает Эвменид, которые преследуют его вплоть до священного храма Аполлона, где их сон пробуждает тень Клитемнестры. Вина с Ореста может быть снята лишь путем действительного искупления» (47, 405).

Шеллинг считает, что хотя в действительности герой трагедии не виновен, тем не менее он должен понести наказание * и тем самым искупить свою несуществующую вину. Как видим, здесь Шеллинг еще стоит на той точке зрения, что человек не ответствен за то, что он совершает в бессознательном состоянии или по предопределению свыше, ибо здесь он не свободен в своем поступке. Как же в таком случае может быть истолкован смысл греческой трагедии? Вот какое толкование предлагает Шеллинг: «Рок предопределяет человека к виновности и преступлению; человек этот подобно Эдипу может вступить в борьбу *против* рока, чтобы избежать вины, и все же терпит страшное наказание за преступление, которое было делом судьбы. Ставили вопрос: не кричащее ли это противоречие и почему греки все же достигли такой красоты в своих трагедиях? Ответ на этот вопрос таков: доказано, что действительная борьба между свободой и необходимостью может иметь место лишь в приведенном случае, когда виновный становится преступником благо-

* Еще более поражает аналогичное явление первобытного сознания. Известно, что если первобытный человек нарушил табу, то должен неизбежно понести наказание, даже в том случае, если он не знал, что, скажем, съеденное им мясо принадлежало животному-табу (44, 35).

даря судьбе. Пусть виновный всего лишь подчинился всесильной судьбе, все же наказание было необходимо, *чтобы* показать триумф свободы; этим признавались права свободы, *честь*, ей подобающая. Герой должен был биться против рока, иначе вообще не было бы борьбы, не было бы обнаружения свободы; герой должен был оказаться побежденным в том, что подчинено необходимости; но, не желая допустить, чтобы необходимость оказалась победительницей, не будучи вместе с тем побежденной, герой должен был добровольно искупить и эту предопределенную судьбой вину. В этом заключается величайшая мысль и высшая победа свободы — добровольно нести также наказание за неизбежное преступление, чтобы самой утратой своей свободы доказать именно эту свободу и погибнуть, заявляя свою свободную волю» (47, 403).

Здесь в Шеллинге легко заметить ученика Фихте, а в его понимании свободы — основное умонастроение эпохи «бури и натиска», общее у него с Фихте первого периода.

В самом противопоставлении свободы и необходимости у Шеллинга здесь сказывается кантовско-шиллеровский и фихтевский мотив, не характерный для греческого понимания свободы и особенно для миросозерцания, нашедшего свое выражение в греческой трагедии. По Шеллингу, победителем в трагедии оказывается свобода (т. е. разум, как его понимал молодой Фихте); по Эсхилу и Софоклу, побеждает все-таки рок. И вновь можно поставить сформулированный Шеллингом вопрос: не кричащее ли это противоречие и почему все же греки достигли такой красоты в своих трагедиях? В 1809 г. Шеллинг иначе отвечает на этот вопрос, чем в 1800 г.

«Конечно, свободное деяние, — рассуждает теперь Шеллинг, — превращающееся в необходимость, не может иметь места в сознании, поскольку последнее лишь идеально и есть лишь самопознание; ибо оно (деяние) предшествует этому сознанию, как и всему существу, *производит* его; но это не значит, что в человеке вообще не осталось сознания этого деяния. Ибо тот, кто, желая оправдаться в несправедливом поступке, говорит: таков уж я по своей природе, сознает все-таки, что хотя он прав в том, что не мог поступить иначе, но таким, каков он есть, он стал по собственной вине. И, все же, никто не сомневается в таких случаях в его вменяемости, но, напро-

тив, все так же убеждены в его вине, как если бы каждый отдельный поступок был в его власти» (48, 49).

Мы имеем дело с одной из антиномий, которые не в состоянии помыслить человеческий рассудок: как можно ставить человеку в вину поступок, являющийся следствием не его свободы, а его природы * («он не мог поступить иначе. .»)?

Всякое вменение основано на том, что человек мог поступить иначе, мог не совершить преступления, но тем не менее совершил его по своей воле и в полном сознании. Шеллинг же постулирует, что у человека не было возможности уклониться от преступления, что, стало быть, он действовал по необходимости, и тем не менее он виновен и должен быть наказан. Более того, он сам в глубине души знает, что виновен! Разве это уже не новая трактовка трагедии по сравнению с 1800 г.?

Это неразрешимое противоречие коренится в антиномичности первого акта — бессознательного и в то же время. свободного. Вот как Шеллинг объясняет этот акт: «Такая общая оценка бессознательной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности к злу, как акта свободы, указывает на деяние и, следовательно, на жизнь, предшествующие этой жизни (но предшествующие не по времени: умопостигаемое — вообще вне времени). В творении царствует высшая связность, в нем нет той разделенности и последовательности во времени, какая с необходимостью нам представляется, но уже в предшествующем здесь действенно последующее, и все происходящее совершается одновременно в одном магическом акте. Поэтому и человек, являющийся в нашей жизни завершенным и определенным, выбрал для себя этот определенный образ в первом акте творения и рождается таким, каков он от вечности, ибо это его вневременное деяние определяет даже и свойства принимаемой им телесной формы» (там же, 49—50).

Рассуждение Шеллинга основано на кантовском разделении мира на чувственный и умопостигаемый и соответственно на допущении двух «уровней», двух «характеров» в человеке — эмпирического и умопостигаемого; первый из них открывается непосредственно в опыте и

* По Фихте, однако, свобода — это и есть человеческая «природа»; это, разумеется, не снимает названную антиномию, а лишь иначе ее формулирует.

совпадает с тем, что обычно называют характером в психологии, а второй есть скорее судьба человека, которая, однако, не выступает по отношению к нему в качестве внешней и слепой силы, как у древних, а с самого начала предстает как нечто тождественное с его свободой, а стало быть, с ним самим, но не так, как он себе и другим является в чувственном мире, а каков он есть. Можно было бы сказать, что если у древних судьба выступала как необходимость, то у Канта и Шеллинга умопостигаемый характер есть судьба как свобода, но эта свобода оборачивается необходимостью, причем более жесткой, чем необходимость законов природы. Это мы и видим здесь у Шеллинга.

У Фихте мы также видим, что свобода всегда связана с ограничением самой себя, она «сама связывает себя» (7, 9). Философия позднего Фихте предполагает, как мы помним, преодоление свободы, понятой как «парение над предметом», и принятие свободы как внутренней необходимости, как отождествления себя с божественным бытием. У позднего Фихте мы находим мотивы, роднящие его с Шеллингом рассматриваемого периода. Однако Шеллинг идет здесь дальше Фихте. Он ставит проблему свободы на уровне теософии, рассматривая природу абсолюта самого по себе, чего Фихте никогда не делал, считая, что этого не допускает метод трансцендентальной философии.

На вопрос, как можно совершить поступок в досознательном состоянии и тем не менее быть виновным, Шеллинг пытается найти ответ путем рассмотрения сущности божества. Проблема человеческой свободы для него, таким образом, перерастает в теософскую проблему. Возможность отпадения конечнего *Я* от абсолюта должна иметь свое основание в природе абсолюта, рассуждает Шеллинг. Такое отпадение есть самораздвоение абсолюта. Для объяснения возможности самораздвоения необходимо допустить с самого начала двойственность божества. Раздвоение бога, по Шеллингу, можно понять только в том случае, если предположить наличие в нем чего-то такого, что не есть он сам. Это — некая темная основа, «природа в боге»; до сих пор, говорит Шеллинг, философы и теологи считали, что бог имеет свое основание в самом себе, но никому не приходило в голову, что это основание не есть сам бог.

Рассуждение Шеллинга о темной основе в боге близко к аналогичному рассуждению Якова Бёме и, видимо, сложилось не без влияния последнего; однако такая мысль вполне могла родиться и из тех принципов, которые Шеллинг позаимствовал у Фихте.

В самом деле, что представляет собой система Фихте, как не конструирование деятельности абсолютного *Я*, которое — благодаря неизвестно откуда возникшему самораздвоению — приходит к сознанию того, что в нем первоначально выступало как бессознательное? Фихтевское абсолютное *Я* имеет в самом себе свою основу, оно не определяется ничем внешним, и в то же время эта основа первоначально бессознательна, т. е. темна. Таким образом, проблема бессознательного, первоначально возникшая в наукоучении первого периода, вполне могла послужить толчком для размышлений Шеллинга об источнике самораздвоения божества, т. е. источнике возникновения мира.

Нужно сказать, что и в учении позднего Фихте есть почва для тех размышлений, которые мы находим у Шеллинга. В самом деле, почему и как случилось то, что абсолют имеет также свой вечный образ, который Фихте называет абсолютным знанием? Почему возможен этот образ? Какова связь его с абсолютом? На эти вопросы ответа у Фихте нет: он считает такой ответ превосходящим возможности человеческого знания. Шеллинг пошел дальше Фихте в конструировании метафизических реальностей: он попытался ответить на вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не ничто?»

Эту темную основу, это бессознательное в боге Шеллинг называет темной волей, неясным влечением: в нем источник раздвоения божества, отпадение от него его *другого*, возникновение свободы, человеческого сознания, зла.

Как видим, уже у позднего Фихте и Шеллинга были развиты те предпосылки понимания бессознательного как «темного влечения», которые позднее нашли свое выражение у Шопенгауэра, Эд. Гартмана, Фрейда, Юнга и всей школы психоанализа. Однако у самого Шеллинга эти предпосылки не могли стать исходным пунктом для построения психологической или антропологической теории: в центре его внимания было построение спекулятивной системы.

Свобода как метафизический страх

Размышления Шеллинга о свободе и бессознательном, о связи зла с человеческой свободой приобрели неожиданно новое звучание у мыслителя, отказавшегося строить спекулятивную систему и перенесшего всю эту проблематику на почву психологии, — у Серена Киркегора. Разумеется, это не была психология, предполагавшая естественнонаучные способы исследования. Психология, как ее понимал Киркегор, ближе всего к тому смыслу слова, который вкладывал в него Достоевский, называя себя психологом.

Как вообще совершается бессознательное действие? — спрашивает Киркегор, обращаясь к исходному вопросу Фихте. Знаем ли мы что-нибудь о том первом действии, благодаря которому возникает человек как самосознательное, т. е. духовное, свободное, существо? Можем ли мы «подсмотреть» или как-нибудь иначе дознаться, каково то состояние, которое предшествует рождению свободы?

Как и Шеллинг, Киркегор в своих размышлениях о свободе обращается к произведениям Франца Баадера. У Баадера проблема возникновения человека как свободного, самосознательного существа ставится в форме теологического вопроса: как совершился переход из состояния невинности к состоянию вины? По мнению Киркегора, Баадер упускает из виду важный промежуточный момент и потому его объяснение неудовлетворительно. «При переходе от невинности к вине через понятие искушения бог ставится почти в экспериментальное отношение к человеку и упускается из виду промежуточное психологическое наблюдение, что промежуточное определение есть все-таки concupiscentia (вожделение), так что в конце концов скорее имеет место диалектическое рассмотрение понятия искушения, нежели психологическое объяснение более близких обстоятельств» (71, 39).

Что же это за промежуточное звено, никем до сих пор, по мнению Киркегора, не принятое во внимание? И что представляет собой состояние невинности, от которого совершается переход к состоянию вины? Невинность — это незнание, пишет Киркегор; но как можно утратить незнание, утратить в сущности то, чего нет?

Киркегор так отвечает на этот вопрос: «Невинность

есть незнание. В состоянии невинности человек определен не как дух, а как душа в непосредственном единстве со своей природной основой. Дух в человеке спит... В этом состоянии — мир и покой; но в то же время здесь присутствует нечто другое, что не есть, однако, спор и раздор, ибо нет ничего, с чем можно бы спорить. Что же, следовательно, есть? Ничто. Но какое воздействие оказывает ничто? Оно рождает страх. Это глубокая тайна невинности: она есть в то же время страх» (там же, 40).

Состояние, предшествующее возникновению свободы, т. е. — вспомним Фихте — самосознания (Киркегор употребляет вместо этого понятие «дух»), — это, по Киркегору, состояние страха. Этот страх вызван не каким-либо конкретным предметом, ибо в состоянии невинности (незнания) не может идти речь ни о каком предмете для сознания, поскольку еще нет предметного сознания как такового; предметом страха является именно ничто. Страх есть та форма, в которой дано сознанию ничто. Ничто, а стало быть, страх, есть «реальность», которая побуждает человека выйти из состояния невинности и стать сознанием — духом. Фихте, анализировавший первый акт, благодаря которому рождается свобода, писал, что этот акт самопроизволен, что *Я* ничем внешним не побуждается к его осуществлению. «...*Я* само должно быть относящим началом, — писал он. — Оно непременно выходит, стало быть, единственно через само себя, без какого-либо на то основания и вопреки внешнему основанию из пределов ограничения. Сущность этого действия состоит в абсолютной самопроизвольности. .» (3, 355).

Киркегор тоже подчеркивает отсутствие основания, побуждающего *Я* выйти из состояния «незнания», выражая это парадоксальным оборотом: основанием осуществления акта, кладущего начало свободе, является ничто. Таким образом, ничто из чисто отрицательного понятия, каким оно было у Фихте, превращается в понятие положительное. Именно страх, как субъективная форма переживания ничто, побуждает человека переступить границу, отделяющую невинность от вины, природу от свободы. Библейский змей-искуситель — это, по Киркегору, страх. «Страх есть определение грезящего (träumenden) духа и как таковой относится к сфере психологии. .Понятие страха (Angst) почти никогда не рассматривалось

в психологии, поэтому я должен обратить внимание на то, что оно совершенно отлично от боязни, испуга (Furcht) и подобных ему понятий, относящихся к чему-то определенному, в то время как страх (Angst) есть действительность свободы как возможность для возможности. Поэтому у животных нет страха. .» (78, 40).

Введенное здесь Киркегором различение страха-тоски (Angst) как неопределенного, безотчетного, «метафизического», предметом которого является ничто, и страха-боязни в XX в. было заимствовано экзистенциализмом. В работах Хайдеггера, Ясперса, Сартра эти два понятия также строго различаются: страх-боязнь представляет собой эмпирический феномен, в то время как страх-тоска является экзистенциально-онтологической характеристикой самого человеческого *Я* и связан с последней *тайной* свободы. Он есть форма переживания ничто, в нем человек соприкасается со своей конечностью.

Описать состояние, предшествующее акту грехопадения, пытался также и Шеллинг. «Животное, — писал он, — никогда не может выйти из состояния единства, между тем как человек в состоянии произвольно разрывать вечную связь сил» (48, 38). Вот как описывал Шеллинг состояние, предваряющее этот метафизический акт «разрыва вечной связи сил»: «Человек поставлен на вершину, где имеет в себе источник свободного движения одинаково и к добру и к злу: связь начал в нем — не необходимая, но свободная. Он — на распутье, что бы он ни выбрал, это решение будет его деянием; оставаться же в нерешимости он не может, ибо Бог не может не открыться, ибо ничто в мироздании вообще не может остаться двусмысленным. С другой стороны, он не в состоянии, по-видимому, и выйти из своей нерешимости, именно потому что последняя есть нерешимость. Должно, следовательно, существовать какое-то общее основание беспокойного влечения, искушения к злу, хотя бы оно и существовало лишь для того, чтобы в нем стали живы, т. е. были им сознаны, оба начала (добро и зло. — *П. Г.*)» (там же, 39).

В своей характеристике «промежуточного состояния» Шеллинг идет дальше Фихте, но Киркегор отличается от него, как «психолог» — от теософа. Правда, «психологическое» исследование Киркегора в сущности имеет и свою философскую предпосылку, причем такую, которая выво-

дит Киркегора за пределы немецкого идеализма и дает основание для построения философии нового типа, получившей название экзистенциальной. Насколько Киркегор сам получил толчок для своих размышлений со стороны Фихте и особенно Шеллинга, можно видеть из всего изложенного до сих пор. Теперь посмотрим, чем его рассуждение о свободе отличается от рассуждений Фихте и Шеллинга.

У Фихте *Я* полагает границу и выходит за ее пределы без какого бы то ни было основания, и, стало быть, можно сказать, что ничто не является основанием акта, полагающего начало свободе. Казалось бы, Киркегор повторяет то же самое, когда пишет, что ничто является основанием этого акта: по-немецки и по-датски оба положения звучат совершенно одинаково. А в то же время у Фихте ничто означает отсутствие реальности, а у Киркегора это понятие положительное, оно означает реальность, только совершенно особую. Пафос спекулятивной философии, в том числе и фихтеанский, состоит в том, чтобы познать мир таким, как он существует в боге, каким его видит бог. Конечно, у Фихте мы найдем больше отстраненности от «точки зрения бога», чем у Гегеля, но и Фихте принципиально стоит на точке зрения бесконечности, абсолютного знания, и с нее уже рассматривает все — и конечность вещей, и конечность самого человека. Последняя сама предстает с такой точки зрения, как момент бесконечности. Представители немецкого идеализма убеждены, что конечное существо не может постигнуть всего того, что постигает существо бесконечное, а вот последнее, напротив, вполне может постигнуть все то, что видимо конечному существу. В этом смысле конечность вполне и без остатка снимается в бесконечности (если употребить терминологию Гегеля).

Киркегор же обнаруживает, что существует такая реальность, которая невидима бесконечному существу, но видима конечному; эта реальность — ничто. Для бога ничто не выступает в качестве реальности, хотя он и творит из него мир; в той мере, в какой мир сотворен из ничего, он и есть (с позиции творца) ничто, ничтожество, иллюзия бытия. По Киркегору, нужно самому быть бытийно причастным к ничто, чтобы понять его как особую реальность: нужно быть для этого смертным, «созданным из ничего». Ничто открывается только человеку, и откры-

вается изнутри. Каким же образом оно открывается ему? В феномене страха, говорит Киркегор. Осмысление феномена страха поэтому открывает человеку основу его существования — направленность его к ничто; ничто — вот то, что предшествовало рождению человека, что составляло тайну его невинности, что побудило человека выйти из состояния невинности, переступить границу, отделяющую его от животного, вообще от всякого природного существа.

Собственно психологические наблюдения Киркегора представляют не меньший интерес, чем его философские размышления. Если в качестве философа он предшественник экзистенциализма XX в., то в качестве психолога его можно считать предшественником психоанализа. Рассмотрение киркегоровского понятия страха позволяет раскрыть специфический характер его учения, в котором философско-религиозный и психологический подходы оказываются тесно переплетенными.

Что же представляет собой страх, эта «глубокая тайна невинности»? Страх, говорит Киркегор, двусмыслен по самой своей сущности: он есть «симпатическая антипатия и антипатическая симпатия» (71, 41). Такой языковый оборот, как «сладкий страх», «сладкий ужас», обнаруживает двойственный характер этого духовного явления. Переживание «сладкого ужаса» легче всего наблюдать у детей. «У детей этот страх обнаруживается более определенно, как тяготение к приключениям, к ужасному, загадочному. Тот факт, что есть дети, лишенные такого тяготения, ничего не доказывает; ведь и у животных его нет, и, чем меньше развит дух, тем меньше страх. Этот страх составляет столь существенную принадлежность ребенка, что она от него неотъемлема; хотя ему и страшно, но он околдован своим сладким страхом. .» (78, 41).

Ничто, объект страха, рождает у человека к себе двойственное отношение: с одной стороны, оно отталкивает, пугает его, с другой же — манит, притягивает: страх оборачивается влечением. Вот, оказывается, как дело обстояло: человек сам тайно любил то ничто, из которого, как повествует миф, бог создал его; оно его манило тем больше, чем больше он страшился его. Оно — ничто — искушало его, и, поддавшись искушению, человек, таким образом, сам выбрал себя, он в такой же мере сам сотворил себя, в какой является творением бога. Невинность и

есть, по Киркегору, такое двойственное состояние, переход от нее к виновности Киркегор поэтому называет диалектическим. «. .Тот, кто становится виновным через страх, в то же время не виновен, ибо не сам он действовал, его охватил страх, чуждая сила, которую он не любил, а, напротив, боялся; и тем не менее он виновен, ибо он впал в страх, который он все-таки любил, тем, что он боялся. В мире нет ничего двусмысленнее этого» (71, 41).

В состоянии, которое предшествует акту самополагания человека как духовного, свободного существа, дух существует только как возможность. В отличие от общепринятого понимания этого состояния как блаженства (у Шеллинга, кстати, оно рассматривается как «первоначальное блаженство») Киркегор характеризует его как страх.

Фихте считал, что первым актом духа, полагающим его собственное бытие, является установление им границы, запрета; тут тоже диалектика: свобода начинается с запрета, с самоограничения. То, что Фихте осмыслял как логический принцип, Киркегор изучает как психолог. Первоначально страх не имеет своего предмета, он есть чистый страх перед ничто. Но коль скоро страх налицо, он порождает и предмет страха. Он принимает, говорит Киркегор, форму страха нарушить запрет. В связи с этим Киркегор дает характерное истолкование библейского мифа о грехопадении. Согласно библии, бог запретил Адаму вкушать плоды с древа познания добра и зла. Но этих слов бога, говорит Киркегор, Адам понять не мог, ибо в состоянии невинности он не знал, что такое добро и зло, и, стало быть, смысл слов не мог быть ему ясным. Знание различия добра и зла могло быть лишь следствием нарушения божественной заповеди. В таком случае, казалось бы, миф теряет свой смысл. Нет, говорит Киркегор, все-таки не теряет. Ибо запрет бога реально означает, что Адам почувствовал страх. В этом своем безотчетном страхе он воспринял то, что не мог воспринять сознательно, ибо еще не имел сознания. Его страх был страхом нарушить запрет и в то же время влечением его нарушить. Если эмпирически дело обстоит так, что запрет рождает страх и одновременно соблазн нарушить его, то философское рассмотрение вопроса, долженствующее выяснить происхождение самого сознания, исследующее сознание в тот момент, когда оно приходит от небытия

к бытию и когда, следовательно, не может идти речь об извне положенном запрете, ибо некому было еще такой запрет воспринять, такое философское рассмотрение исходит из того, что страх рождает запрет, форма, в которой этот страх осознается, выступает как *соблазн запрета*.

Таким своеобразным путем Киркегор приходит к истолкованию тех состояний, которые в первобытном сознании связаны со священным запретом — табу (почти полстолетия спустя к близким выводам пришел З. Фрейд). «Когда полагают, — пишет Киркегор, — что запрет пробуждает желание, то получают знание вместо неведения, ибо Адам должен иметь знание о свободе, поскольку у него было желание воспользоваться ею. Но такое объяснение приходит задним числом. Запрет страшит его, ибо запрет пробуждает в нем возможность свободы. То, что в состоянии невинности выступало как ничто страха, отныне вошло в него самого и снова есть некоторое ничто, а именно пугающая возможность мочь. Что же именно он может, об этом у него нет никакого представления; допустить противное, как это обычно и делается, — значит предполагать наличным то, что возникает позднее: различие добра и зла. Налицо есть только возможность мочь как высшая форма неведения, как высшее выражение страха, потому что это в высшем смысле есть и не есть, потому что Адам любит это и бежит этого в высшем значении слова» (78, 42—43).

Итак, страх есть возможность свободы. В страхе свобода уже присутствует, но, как говорит Киркегор, находится «в связанном состоянии» (там же, 47). Но она связана не чем-то внешним, она связана самой собой. Амбивалентность страха и есть выражение связанности свободы: если свобода выступает как влечение к ничто, симпатия к нему, то связанность предстает как отталкивание от него, как антипатия. То обстоятельство, что оба противоположных момента связаны воедино в феномене страха, как раз и является выражением связанности свободы самой собою. Как же разрешается амбивалентность страха? Как рождается действительная свобода из этой возможности?

«Страх можно сравнить с головокружением. Тот, перед чьим взором внезапно разверзается зияющая пропасть, испытывает головокружение. Но что является

основанием этого головокружения? Глаз в такой же мере, как и пропасть, ибо он мог бы и не заглянуть в нее. Страх есть головокружение свободы, возникающее постольку, поскольку дух хочет положить синтез, и свобода заглядывает в свою собственную возможность и хватается за конечность, чтобы удержаться. В состоянии головокружения свобода бессильно падает. Дальше психология идти не может и не пытается. В это мгновение все меняется, и, когда свобода вновь поднимается, она видит, что она виновна. Между этими двумя мгновениями — прыжок, которого не объяснила и не может объяснить никакая наука» (там же, 57).

Это рассуждение Киркегора часто приводят его последователи — представители экзистенциальной философии. Головокружение как переживание свободы — излюбленная метафора Сартра. Но в своем сравнении свободы с головокружением, возникающим у человека, заглядывающего в пропасть, датский психолог не оригинален. Вот аналогичное рассуждение Шеллинга на ту же тему: «Воля бога — в том, чтобы все универсализировать, возвысить до единства со светом или сохранить в этом единстве; воля основы — в том, чтобы все обособить, или сделать тварным. Воля основы хочет неравенства только для того, чтобы сознало себя и было сознано ею самою равенство. Поэтому она с необходимостью реагирует против свободы, как сверхтварного, и пробуждает в ней влечение к тварному, подобно тому как того, кто охвачен на высокой и крутой вершине головокружением, как бы зовет к себе вниз, в пропасть, тайный голос, или подобно тому как, согласно древнему вымыслу, из глубины звучит неотразимое пение сирен, завлекающее плывущего мимо в водоворот» (48, 44—45). У Шеллинга, правда, говорится о боге и о противоположности двух воль в нем — воли его и воли основы (которая — в нем, хотя и не есть он сам), но в действительности речь идет о человеческой воле, ибо хотя возможность обособления и заложена в воле основы, но «основа не в состоянии творить зло, как таковое, и всякая тварь падает по собственной вине» (там же, 45).

Сам акт свободы, перехода от бессознательного к сознанию, от невинности к вине, согласно Киркегору, непознаваем. Здесь точка зрения Киркегора не отличается по существу от точки зрения Фихте и Шеллинга. Но то со-

стояние, которое предшествует этому акту и является его предпосылкой, промежуточным звеном между свободой и несвободой и которое Киркегор называет страхом, позволяет, по его мнению, понять свободу как изначальную двойственность. Рожденная из этой двойственности, свобода несет ее в себе как первородный грех.

Понимание свободы как вины и у Шеллинга, и у Киркегора полемически заострено против той концепции свободы, которая характерна для философии Просвещения. Последняя воспринимала свободу как высшее благо и естественное право человека, которое отнимается у него внешними, враждебными ему силами. «Человек рожден свободным, а между тем повсюду он в оковах» — эти слова Руссо выражают просветительское понимание свободы и его пафос. Для Руссо свобода сама по себе есть благо, все, сковывающее свободу, есть зло. Никакой двусмысленности эта свобода в себе не содержит, антиномический характер свободы еще не осознан.

Уже у Канта, а затем у Фихте просветительская концепция свободы существенно изменилась. Если для Руссо человек есть существо природное и свобода является его неотъемлемым правом как природного существа, то у Фихте происходит трансформация этой точки зрения: он считает невозможным выводить свободу из чего-то другого, а рассматривает ее как тот первичный элемент, как ту стихию, которая составляет «субстанцию» человека. Но при таком повороте дела Фихте должен вывести из свободы также и природу; в результате, как мы видели, он обнаружил внутреннее противоречие свободы, ее антиномический характер. Желая построить монистическую философию свободы, Фихте разрушил тот непротиворечивый идеал, которым вдохновлялась идеология эпохи Просвещения.

У Шеллинга руссоистские идеи оборачиваются уже своей противоположностью. Когда свобода выступает как вина, это означает, что в ней самой кроется источник того самого произвола, который противополагался просветителями свободе в качестве внешних ее оков. Свобода, по Шеллингу, сама заковывает себя в цепи внешнего насилия, если не может справиться с собой «изнутри», если она «филантропически» склонна идеализировать саму себя, рассматривая всякое зло как исходящее из чего-то внешнего по отношению к ней. Шеллинг здесь в сущности

применяет к понятию свободы фихтевский принцип, требующий рассматривать все внешнее как выявление внутреннего, все предметное — как результат деятельности, все косное — как «затвердевшую» активность, всякую несвободу — как продукт свободы. В результате он получает утверждение: источник несвободы коренится в самой свободе, ибо последняя изначально несет в себе вину.

У Киркегора это положение получает дальнейшее развитие. Любопытно, что акт рождения свободы у Киркегора, в противоположность фихтевскому пониманию этого акта как духовного напряжения и силы («мысли самого себя!»), происходит в состоянии бессилия: «. .в состоянии головокружения свобода бессильно падает. .» Этот момент бессилия Киркегор подчеркивает неоднократно: «Страх есть женственное бессилие, в котором свобода становится бессильной, — с психологической точки зрения грехопадение всегда совершается в состоянии бессилия. .» (78, 58).

Рожденное в грехе всегда несет в себе этот первородный грех; рожденное в состоянии бессилия всегда будет поражено бессилием. Каким контрастом выступает это понимание свободы к ранней фихтеанской ее трактовке как силы, как деятельности, как активного, а не пассивного, бессильного начала! Однако уже сам Фихте в позднейших своих работах подошел к свободе иначе, чем в первом наукоучении: уже он ощутил противоречия этого понятия, которые отражали в себе противоречия реального общественного процесса, начавшегося буржуазной революцией во Франции, вскоре обнаружившей свои границы.

Но свобода не была бы амбивалентной, если бы она была просто бессилием: в том-то и дело, что это бессилие есть форма проявления самости. Поэтому Киркегор и пишет, что «страх есть нечто наиболее самостное» (там же).

Здесь Киркегор по существу повторяет то, что говорил о свободе как «аффекте самостоятельности, или самости» уже и Фихте, особенно во второй период. Здесь Киркегор, как и Шеллинг, идет за Фихте; но психологический анализ состояния, предшествующего акту превращения свободы из возможной в действительную, — это анализ, в котором Киркегор идет гораздо дальше Фихте по пути пессимистического и трагического истолкования категории свободы. Вместе с пониманием свободы как вины

у Киркегора заостряется и тема ответственности. Чем амбивалентнее свобода, тем тяжелее ответственность. Самый парадоксальный и трудный для понимания момент в учении Киркегора об ответственности связан с тем, что грехопадение свободы совершается в бессознательном состоянии, в состоянии головокружения, и тем не менее человек должен взять на себя ответственность за совершенное. Более того, поскольку он совершил преступление бессознательно, то ни он сам, ни кто-либо другой не в состоянии указать, в какой мере он виновен; мера его вины скрыта от него самого, а потому он должен нести ответственность за все зло, совершающееся в мире. Поскольку сфера свободы не совпадает со сферой сознательного, но затрагивает и бессознательное, то человек должен отвечать не только за то, что совершил в ясном уме и трезвой памяти. За последнее отвечает он перед судом человеческим, но перед судом собственной совести он, согласно Киркегору, должен отвечать и за свои тайные помыслы, и даже за то, о чем он и не помышлял. Ибо не все, чем живет душа человеческая, достигает сознания. Человек, по Киркегору, несет ответственность и за свое бессознательное, а потому и не может установить границ своей вины.

Такая трактовка вины в сущности есть возвращение к пониманию вины в греческой трагедии: Эдип признает себя виновным в том, что он совершил, сам того не подозревая. И только принятие на себя этой вины оказывается для Эдипа путем к очищению. Точно так же рассуждает и Киркегор. Принятие на себя вины, и именно вины метафизической, есть, по Киркегору, средство преодоления страха, очищения от него, ибо страх в самых разных формах продолжает жить в человеке и после того, как «грехопадение свободы» состоялось.

Киркегор, как видим, весьма суров по отношению к человеку и еще менее склонен к «филантропии», чем Шеллинг. Уже Фихте, а за ним Шеллинг и Киркегор пришли к выводу, что «природой» человека является его свобода, что первый свободный акт кладет начало внеприродной, духовной, человеческой реальности. А как «по своей свободе» человек — добр или зол? В ранний период Фихте воспроизвел на новой базе тезис Руссо и решил, что по своей свободе человек добр. Зло, согласно Фихте первого периода, тождественно несвободе, природной кос-

ности человека, его инерции как чувственного, материального существа. Близость Фихте идеалам Просвещения и французской революции сказалась в его сочинениях до 1800 г. в том, что он отождествил свободу и добро, несвободу и зло. Однако начиная с 1800—1801 гг. Фихте эволюционировал; его отношение к свободе стало двойственным. Как мы показали выше, он по-прежнему отправлялся от свободы в своем наукоучении, ибо свобода и непосредственная достоверность навсегда остались у Фихте сросшимися понятиями. Но в то же время Фихте признал сначала безнравственность принципа автономии воли как такового, отождествив его с аффектом самости (ср. Шеллинга и Киркегора), а потом даже пришел к мысли — правда, смутно выраженной, — что в свободе первоначально уже содержится вина (эту тему, как мы видим, углубил и расширил Шеллинг, а за ним — Киркегор).

Понимание свободы как вины, близкое к киркегоровскому, характерно также для Франца Кафки, что особенно ярко раскрылось в его романе «Процесс». Герой романа, Иосиф К., живет в постоянном страхе: его обвиняют в преступлении, которого он не совершил, и на протяжении всего романа он пытается доказать свою невинность. Ни разу не закрадывается у него сомнение: а может быть, и в самом деле я совершил что-то преступное? Интересно, что Иосиф К. не знает даже толком, в чем он обвиняется, и это как раз признак метафизического характера вменяемой ему вины. Когда в его комнате оказываются люди, объявляющие ему, что он повинен в преступлении, ему ни на миг не приходит в голову задать себе вопрос: а может быть, его обвиняют в одном из тех проступков, по поводу которых его когда-то мучила собственная совесть? Нет. Совесть Иосифа К. молчит. На протяжении романа она ни разу у него не просыпалась. Ему не в чем себя упрекнуть, он жил, как все, делал то, что считается принятым в обществе, где он живет; он в мире и гармонии с самим собой, и всякое обвинение представляется ему до нелепости несправедливым. В отличие от героев Достоевского — скажем, Ставрогина или Ивана Карамазова, ведущих постоянный диалог со своей совестью, — герой Кафки — удивительно одномерный человек, для него вообще не существует не только метафизических, но и нравственных вопросов, и, поскольку он никого не заре-

зал и не убил, чувство вины ему неведомо. Но именно поэтому обвинение предъявляется ему кем-то внешним, неизвестным и крайне несправедливым (с юридической, именно с юридической, точки зрения несправедливым, не случайно весь процесс ведется как юридический); Иосиф К. никак не может и никогда не сможет установить, кто это такой.

Часто возникает искушение толковать роман Кафки как социально обличительный, тем более что такие мотивы в нем тоже присутствуют. Мир Кафки позволяет интерпретировать себя как мир тотального отчуждения, овеществления человеческих отношений, бюрократизации общественных институтов. Однако при такой интерпретации романа, как и творчества Кафки в целом, очень многое просто выпадает из поля зрения, остается непонятным. Задачу социально обличительную гораздо лучше решают в своих утопиях Хаксли и Оруэлл. По сравнению с ними Кафка кажется излишне неопределенным и двусмысленным, а его произведения — переполненными не относящимися к делу символами и загадками. Так, например, разговор Иосифа К. в соборе со священником, притча о вратах закона и о стражнике, обстоятельства убийства героя и многое другое трудно истолковать как социальную критику. Значение этих моментов становится понятным, если мы посмотрим на них с точки зрения проблемы метафизической вины.

Иосиф К. живет легко и бездумно, делает карьеру в одном из бюрократических учреждений крупного современного города, как вдруг ему ни с того ни с сего объявляют, что он виновен. А сам он не чувствует за собой никакой вины. Но именно поэтому для него закрыты врата закона; вместо того, чтобы заглянуть в себя, увидеть и признать свою вину, он тщетно пытается снять с себя обвинение, тогда как принять на себя вину — единственный способ снять обвинение. Тогда врата закона оказались бы открытыми перед Иосифом К., тогда он не был бы заколот убийцами в черном, не умер бы в страхе и омерзении к себе, как животное. Ключ от лабиринта закона, в котором блуждает герой Кафки на протяжении всего романа, — ключ этот был к нему ближе всего, но близкое оказалось самым далеким.

Сознание и бессознательное у Фрейда

Как мы видели, у Шеллинга и Киркегора проблема вины ставится как проблема отношения сознания и бессознательного; в страхе это отношение сознания к бессознательному выступает в чистом виде: бессознательное, согласно Киркегору, предстает при этом как *ничто*, составляющее предмет страха.

Связь страха с чувством вины (а тем самым и со свободой) стало специальным объектом анализа у З. Фрейда. Последний интересовался феноменом страха, точно так же, как и Киркегор, в связи с исследованием сферы бессознательного. «Мы должны, — писал он, — обратить внимание на то, что чувству вины присуще многое из природы страха; без всякого опасения можно его описать как «совестливый страх», а страх указывает на бессознательные источники; из психологии неврозов нам известно, что если желания подвергаются вытеснению, их либидо превращается в страх. По этому поводу напомним, что при чувстве вины кое-что остается неизвестным и бессознательным, а именно мотивы осуждения. Этому неизвестному соответствует признак страха в чувстве вины» (44, 80—81).

Говоря о неизвестности мотивов осуждения, Фрейд имеет в виду те ситуации, когда индивид чувствует себя виновным в преступлении, которого он, с обычной точки зрения, не совершал: например, когда он нарушил запрет, сам того не подозревая, как это было с Эдипом или с первобытным человеком, употребившим в пищу запретное животное, не подозревая о том. В цивилизованном обществе тоже нередки случаи, когда человек ощущает вину, сам не умея сформулировать мотивы, по которым его можно было бы осудить.

По Киркегору, страх представляет собой влечение и в то же время отвращение к предмету страха, к ничто, которое осознается как искушение нарушить запрет. Запрет, согласно Киркегору, не предшествует страху, а возникает вместе с ним и есть как бы его опредмечение. Самое характерное для феномена страха — это то, что в нем еще не разделились два противоположных влечения — положительное и отрицательное; их нераздельность и в то же время неслиянность находит свое выражение и в неопределенности предмета страха,

именно поэтому таким предметом может стать все что угодно.

Анализируя явления табу в первобытных обществах, Фрейд отмечает аналогичные моменты, зафиксированные еще ранее немецким психологом Вильгельмом Вундтом. «В самых примитивных зачатках табу, по его (Вундта) мнению, еще нет разделения на святое и нечистое. Именно поэтому в них здесь вообще отсутствуют эти понятия в том значении, какое они приобретают только благодаря противоположности, в которую они оформились. Животное, человек, место, на котором лежит табу, обладают демонической силой, они еще не священны и потому еще и не нечисты в более позднем смысле. Именно для этого еще индифферентного среднего значения демонического, до которого нельзя прикасаться, выражение табу является самым подходящим, так как подчеркивает признак, становящийся, в конце концов, навсегда общим для святого и для нечистого: боязнь прикосновения к нему. В этой остающейся общности важного признака кроется, однако, одновременно указание на то, что здесь имеется первоначальное сходство обеих областей, уступившее место дифференциации только вследствие возникновения новых условий, благодаря которым эти области, в конце концов, развились в противоположности» (там же, 39).

Но описание феномена табу, данное Вундтом и воспроизведенное Фрейдом, — это еще не все; необходимо, считает Фрейд, объяснить этот феномен, что он и пытается сделать, связывая его с фактами невротических заболеваний. Что же здесь, собственно, хочет объяснить Фрейд? Он хочет найти конкретное эмпирическое явление, которое позволило бы понять, откуда берется такая своеобразная раздвоенность сознания. Он хочет, стало быть, вывести феномен страха из определенных эмпирических условий, его вызывающих. И конечно, Фрейд находит это явление; собственно, свою работу о табу он написал уже тогда, когда ответ на вопрос у него уже был дан. Вот этот ответ: «История болезни в типичном случае страха прикосновения гласит: в самом начале, в самом раннем детстве проявляется сильное чувство наслаждения от прикосновения, цель которого гораздо более специфична, чем можно было ожидать. Этому наслаждению скоро противопоставляется извне запрещение совершать именно это прикосновение. Следствием запрещения

было только то, что влечение — наслаждение от прикосновения — подверглось вытеснению и перешло в бессознательное. Сохранилось и запрещение и влечение; влечение потому, что оно было только вытеснено, а не уничтожено, запрещение, потому что, с исчезновением его, влечение проникло бы в сознание и осуществилось бы. Имело место незаконченное положение, создалась психическая фиксация, и из постоянного конфликта между запрещением и влечением вытекает все остальное» (там же, 43).

Мы видим здесь ту схему объяснения, которую Фрейд вообще предложил для соотношения сознания и бессознательного: сознание представляет собой систему запретов по отношению к влечению, которые оказываются подавленными и вытесненными в бессознательное. Когда Фрейд — вслед за Вундтом — описывает табу, он в сущности почти буквально воспроизводит киркегоровское описание страха. Но как только он пытается объяснить это явление, как его мысль приобретает совершенно иное направление. В самом деле, по Киркегору, запрет сам есть форма самообнаружения страха, он не дан откуда-то извне, а проистекает изнутри. Фрейд же, напротив, считает, что этот запрет полагается извне и что страх есть не предпосылка, а только следствие запрета. В сущности Фрейд в своей схеме следует именно просветительской концепции свободы, согласно которой несвобода есть результат внешнего насилия над человеком, результат действия извне, поскольку сам человек и его свобода в принципе не несут в себе никакого радикального противоречия. В исходных работах Фрейда мы можем найти сходную с руссоистской идею о том, что по своей природе человек добр, а его влечения оправданны; Фрейд в своем учении о бессознательном стоит на других мировоззренческих позициях, чем вся та линия, которую мы проследили, начиная с Фихте и кончая Киркегором. Только в поздних своих работах Фрейд несколько меняет свою точку зрения, но не столько в принципе, сколько в выводах. Мы имеем в виду, например, его произведение «Das Unbehagen in der Kultur» (Wien, 1931). Вот резюме размышлений Фрейда о природе табу: «Резюмируем, какое понимание табу явилось у нас в результате уподобления его навязчивому запрету невротика: табу является очень древним запретом, наложенным извне (каким-нибудь ав-

торитетом) и направленным против сильнейших вожделений людей. Сильное желание нарушить его остается в их бессознательном. Люди, выполняющие табу, имеют амбивалентную направленность к тому, что подлежит табу. Приписываемая табу чародейственная сила сводится к способности вводить в искушение; она похожа на заразу, потому что пример заразителен и потому что запрещенное вожделение в бессознательном переносится на другое. Искупление посредством воздержания за нарушение табу доказывает, что в основе соблюдения табу лежит воздержание» (там же, 48).

Мы имеем здесь две радикально различные концепции духа. Одна, восходящая к Фихте, рассматривает дух как самостоятельную структуру и исходя из нее дает объяснение эмпирических фактов; другая, напротив, стремится вывести духовные феномены из природных. Киркегор исходит из характерного для немецкой философии со времени Канта и Фихте разделения мира природы и мира духа, необходимости и свободы, пытаясь самую необходимость духовных явлений понять из свободы, как диалектику свободы. Он убежден в том, что мир духа, свободы, культуры имеет свои законы, которые так же непреложны в этом мире, как непреложны в мире природы естественные законы, и что нарушение этих законов ведет к болезни и разрушению, разложению духа.

Фрейдовский психоанализ, напротив, базируется — по крайней мере, в исходной его точке — на той натуралистической предпосылке, которая была воспринята психологией, антропологией и социологией XIX в. В сущности Фрейд так же стремился понять мир человеческий, отправляясь от природного, как это раньше него делал Дарвин. Однако «отражение» естественных процессов в сознании трактуется Фрейдом весьма своеобразно. Эта трактовка выводит его за пределы позитивистско-натуралистической предпосылки: сознание выступает у Фрейда как налагание запрета на естественные влечения. Сознание, таким образом, трактуется с кантиански-фихтеанской точки зрения. Но натуралистический подход Фрейда и в этом пункте оказывается сохраненным: сознание должно быть подвергнуто критике в своем качестве антагониста бессознательного, и его права должны быть урезаны, и весьма радикально. В этом — задача врача-психоаналитика: он должен смягчить цензуру сознания, дол-

жен вернуть подавленной природе ее истинные права. Таким образом, специфика фрейдовской трактовки свободы сказывается в том, что он рассматривает противоположность естественного и духовного как нечто болезненное и «искусственное» — не случайно она обнаруживается ярче всего в неврозах! — и ищет возможности, во-первых, выяснить, из какого эмпирического явления она возникает (какой запрет стоит у истоков невроза, какое влечение подавлено), а во-вторых, насколько удастся, смягчить запрет, освободить влечение и, если не удовлетворить его, то по крайней мере реабилитировать перед судом сознания. В этом состоит предложенный Фрейдом способ лечения невротических заболеваний.

Описав в сущности одни и те же духовные явления, Киркегор и Фрейд объяснили их по-разному. С точки зрения Киркегора, чувство вины — мучительное чувство, но оно в то же время свидетельствует о нормальной жизни духа. Поразительно, но у дикаря духовное начало проявляется гораздо сильнее, чем у цивилизованного человека: какой мощью должно оно обладать, чтобы умертвить человеческое тело, посягнувшее на запрет — на это первое сооружение человеческого духа, воздвигнутое им посреди природного мира! Отсутствие чувства вины в этих случаях — первый симптом того тяжелого и с трудом поддающегося лечению заболевания духа, о котором столько пишут современные западные социологи, психологи, юристы, литераторы. Чувство вины и ответственности даже за те поступки, которые человек сам не совершал, но которые совершаются вокруг него, — это путь к восстановлению духовного здоровья.

С точки зрения Фрейда, такое метафизическое чувство вины — чаще всего признак душевного заболевания. Более того, даже слишком серьезное отношение к своему желанию нарушить нравственную заповедь представляется Фрейду уже болезненным и связанным с невротическими нарушениями психики. Характерная черта невроза, как неоднократно говорит Фрейд, состоит в том, что индивид принимает свои помыслы за нечто реальное и не делает существенного различия между, скажем, влечением к убийству и действительно совершенным убийством.

Вполне понятное желание врача избавить человека и человечество от мук больной совести, от страданий духа

приводит, как это ни покажется неожиданным, к ампутации органа, который называется совестью *, а ведь именно мучения совести позволяют и человеку, и обществу восстанавливать нормальную жизнь. И напротив, облегчение совести, разоблачение нравственных запретов как «цензуры сознания» и желание излечить всех тех, кто эти запреты принимает слишком всерьез, желание сделать духовную и нравственную жизнь «рациональной» и приятной приводит к опасным и тяжелым болезням духа и души, благодаря которым человек становится хуже животного.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что построения психоаналитической школы, как и целый ряд других разработок темы бессознательного (в том числе отчасти и у Киркегора, и в экзистенциализме), очень далеко ушли от предпосылок, на которых стояла философия Фихте. Но мы предприняли этот экскурс в историю проблемы бессознательного потому, что именно Фихте дал первый толчок к постановке этой проблемы и он же первый указал на связь бессознательного и с антиномичностью понятия свободы, открыв тот путь, по которому за ним пошли романтики, Шеллинг, а затем и исследователи сферы бессознательного конца XIX—XX в.

* * *

Мы проследили в этой работе эволюцию воззрений Фихте, начиная с его первых философских сочинений и кончая его поздними произведениями. Мы пытались также показать, каким различным истолкованиям подверглось с разных сторон наукоучение Фихте в буржуазной философии, начиная с его современников и кончая западными исследователями нашего века. Мы видели, как Фихте, пытаясь преодолеть крайности субъективно-идеалистической системы, пришел в конце концов к своеобразной версии объективного идеализма, существенно отличавшегося от идеализма Шеллинга и Гегеля. Но, несмотря на сложную эволюцию Фихте и на пересмотр им

---

* В самых последних своих работах Фрейд более ясно осознал это и попытался несколько изменить акценты в своих рассуждениях, но предпосылки психоанализа остались все же прежними (см. 62, 96—108).

своей ранней концепции деятельности, мы должны помнить, какую оценку дал Ф. Энгельс философии Фихте, сказав: «...мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля» (1, *19*, 323). Эта оценка вполне четко определяет историческое значение философии Фихте.

Библиография

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения.

2. *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство. М., 1923.
3. *Фихте И. Г.* Избранные сочинения, т. I. М., 1916.
4. *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1906.
5. *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935.
6. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906.
7. *Фихте И. Г* Факты сознания. СПб., 1914.
8. *Fichte J. G.* Briefwechsel, Bd. 2. hrsg. von Hans Schulz. Leipzig. 1925.
9. «J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel», Bd. 1—2, hrsg. von I. H. Fichte. Leipzig, 1862.
10. *Fichte J. G.* Briefe, hrsg. von M. Buhr. Leipzig, 1961.
11. *Fichte J. G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus. Leipzig, 1908—1911.

12. *Апарина З. С.* Социологические взгляды И. Г. Фихте. Автореферат канд. диссертации. М., 1963.
13. *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971.
14. *Асмус В. Ф.* Фихте. — «Философская энциклопедия», т. V. М., 1970.
15. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. Л., 1973.
16. *Бур М.* Фихте. М., 1965.
17. *Бур М., Иррлиц Г.* Притязание разума. М., 1978.
18. *Виндельбанд В.* История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками, т. 2. СПб., 1905.
19. *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. М., 1914.
20. *Гайм Р.* Романтическая школа. М., 1891.
21. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935.
21а. *Гуссерль Э.* Логические исследования, ч. I. СПб., 1909.
22. «Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта». М., 1912.
23. *Ибервег-Гейнце.* История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1899.
24. *Ильин И. А.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1912, кн. 112.

25. *Ильин И. А.* Философия Фихте, как религия совести. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
26. «История диалектики. Немецкая классическая философия». М., 1978.
27. *Каландаришвили Г. М.* Диалектика в «Основаниях общего наукоучения» И. Г. Фихте. Тбилиси, 1963.
28. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1915.
29. *Кант И.* Сочинения. М., 1963—1966.
30. *Кубицкий А.* Фихте в Иенский период. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
31. *Ланц Г.* Бытие и знание в философии Фихте. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
32. *Ланц Г.* Свобода и сознание (К столетию со дня смерти Фихте). — «Логос», 1914, т. I, вып. I.
33. *Ланц Г.* Фихте. — «Вопросы философии и психологии», 1914, кн. 122 (2).
34. *Лапшин И. И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910.
35. «Литературная теория немецкого романтизма». Л., 1934.
36. *Лопатин Л.* Общее миросозерцание Фихте. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
37. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
38. *Ойзерман Т. И.* Философия Фихте. М., 1962.
39. *Пионтковский А. А.* Уголовно-правовая теория Фихте. — «Ученые записки Всесоюзного института юридических наук». М., 1940.
40. *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода, т. 1. Казань, 1915.
41. *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
42. *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1. М., 1957.
43. *Фишер К.* История новой философии, т. I—VIII. СПб., 1901—1909.
44. *Фрейд З.* Тотем и табу. М.—Л., 1923.
45. *Чичерин Б.* История политических учений, ч. IV. М., 1877.
46. *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
47. *Шеллинг Ф. В. И.* Философия искусства. М., 1966.
48. *Шеллинг Ф. В. И.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.
49. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. М., 1911.
50. *Яковенко Б.* Наукоучение. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
51. *Яковенко Б.* Основная идея теоретической философии И. Г. Фихте. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1914, кн. 122 (2).
52. «Aus dem Leben von Johann Diederich Gries». Berlin, 1855.
53. «Aus Schleiermachers Leben (In Briefen)», Bd. 1—4. Berlin, 1858—1863.
54. *Bart K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1960.
55. *Batscha Z.* Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes. Frankfurt a. M., 1970.
56. *Bergner D.* Neue Bemerkungen zu J. G. Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage. Berlin, 1957.
57. *Bucher R.* Staat und Kirche in der Philosophie des J. G. Fichte. Tübingen, 1952.

58. *Buhr M.* Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie J. G. Fichtes und die Französische Revolution. Berlin, 1965.
59. *Drechsler J.* Fichtes Lehre vom Bild. Stuttgart, 1955.
60. *Droz J.* L'Allemagne et la Révolution Française. Paris, 1949.
61. *Duesberg H.* Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber. Bonn, 1970.
62. *Freud S.* Das Unbehagen in der Kultur. Wien, 1931.
63. *Gadamer G. H.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960.
64. *Girndt H.* Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen «Differenzschrift». — «Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie and Pädagogik», Bd. 30. Bonn, 1965.
65. *Gurwitsch G.* Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen, 1924.
66. *Gurwitsch G.* Kant et Fichte, interprêtes de Rousseau. — «Revue de métaphysique et de morale», 76, 1971.
67. *Haack H. G.* J. G. Fichtes Theologie (Diss.). Heidelberg, 1914.
68. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968.
69. *Hammacher K.* Comment accède à l'historie. — «Archives de philosophie», 25, 1962.
70. *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus, Teil I. Berlin — Leipzig, 1923.
71. *Heimsoeth H.* Fichte. München, 1923.
72. *Henrich D.* Fichtes ursprüngliche Einsicht. — «Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Kramer». Frankfurt a. M., 1966.
73. *Hirsch E.* Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. IV. Gütersloh, 1960.
74. *Husserl E.* Gesammelte Werke, Bd. 10, hrsg. von R. Boehm. Haag, 1966.
74a. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, T. 2, hrsg. von Iso Kern. Den Haag, 1973.
75. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Haag, 1954.
76. *Hyppolite J.* Die fichtesche Idee der Wissenschaftslehre und der Entwurf Husserls. — «Husserl et la pensée moderne». Den Haag, 1959.
77. *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist, T. I (Die mythologische Gnosis). Göttingen, 1954.
78. *Kierkegaard S.* Der Begriff Angst. Berlin, 1965.
79. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, Bd. 2. Tübingen, 1924.
80. *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen und Leipzig, 1902.
81. *Lauth R.* Der Begriff der Geschichte bei Fichte. — «Philosophisches Jahrbuch», 72, 1965.
82. *Liebrucks B.* Sprache und Bewusstsein, Bd. 3. Frankfurt, 1966.
83. *Medicus F.* Einleitung in Fichtes Werke. — Werke, Bd. I. Leipzig, 1911.
84. *Medicus F.* Fichtes Leben. Leipzig, 1914.
85. *Meinecke F.* Weltbürgertum und Nationalstaat. Berlin, 1907.
86. *Metzger W.* Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1917.
87. *Oisermann T. I.* Die Dialektik in der Philosophie J. G. Fichte. — «Wissen und Gewissen». Berlin, 1962.

88. *Rademacher H.* Zum Problem der transzendentaler Apperzeption bei Kant. — «Zeitschrift für philosophische Forschung», 24, 1970.
89. *Rickert H.* Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Berlin, 1899.
90. *Ritzel W.* Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956.
91. *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923.
92. Schellings Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. 1—10. Stuttgart — Augsburg, 1856—1861.
93. *Schelsky H.* Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes «Naturrecht» von 1796. Berlin, 1935.
94. *Schenkel E.* Individualität und Gemeinschaft. Der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte. Zürich — Leipzig — Stuttgart, 1933.
95. *Schulze W. A.* Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus. — «Zeitschrift für philosophische Forschung», 18, 1964.
96. *Tieck L.* Geschichte des Herrn William Lovell, Bd. 1—3. Berlin, 1795—1796.
97 *Theunissen M.* Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965.
98. Tertulliani Adversus Marcionem. IV, 17.
99. *Verweyen H.* Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. Freiburg — München, 1975.
100. *Wagner F.* Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh, 1971.
101. *Wallner N.* Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
102. *Weischedel W.* Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Berlin, 1962.
103. «Wissen und Gewissen. Beiträge zur 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes», hrsg. von M. Buhr. Berlin, 1962.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Аврелий 214
Аристотель 70
Асмус В. Ф. 7, 53

Баадер Ф. 261
Барт К. 168
Бергнер Д. 7
Бёме Я. 71, 260
Бур М. 4, 106

Вагнер Ф. 38, 54
Вальнер Н. 9
Вайшедель В. 93
Ваккенродер В. Г. 164
Вебер М. 111
Виндельбанд В. 106
Вольф Х. 16
Вундт В. 275—276
Вышеславцев Б. П. 92, 195

Гадамер Г. Г. 174
Гайм Р. 163
Гаймсет Г. 43—44
Гарденберг Ф. 84
Гартман Э. 260
Гегель Г. В. Ф. 3, 53, 54, 59, 71, 87, 117, 127—129, 183, 185, 188, 194—196, 202, 215, 250, 264, 279
Геймсет Г 104
Гёльдерлин И. Х. Ф. 253
Генрих Д. 93
Гердер И. Г 225, 232
Гёте И. В. 211
Гирндт Г. 93
Гирш Э. 153
Гоббс Т. 238, 239
Григорий Нисский 214
Гуссерль Э. 11, 44, 146—152, 198—202

Дарвин Ч. 277
Декарт Р. 37, 75, 90, 114, 148, 179, 181, 229
Достоевский Ф. М. 261, 272
Дрекслер Ю. 193

Ильин И. А. 100, 154
Ипполит Ж. 47, 203
Иррлиц Г. 4

Кант И. 3, 5, 7, 9, 16, 17, 20, 33, 34, 36—48, 56, 57, 59, 65—70, 75, 81, 87, 89, 90, 91, 100, 103, 106, 109, 113, 115, 116, 118, 120, 124, 130—131, 136, 141, 143, 152, 164, 168, 175, 179, 181—183, 189, 217, 219, 220, 224—229, 255, 259, 277
Кафка Ф. 272—273
Киркегор С. 261—272, 274, 276—279
Кронер Р. 18

Лапшин И. И. 84
Ласк Э. 234
Лейбниц Г. В. 16, 37, 75—77, 90, 114, 197, 252
Лессинг Г. Э. 232
Лопатин Л. М. 76
Лосев А. Ф. 30
Лютер М. 222

Мальбранш Н. 114
Маркс К. 6, 87, 98, 116, 124, 250—252
Мерло-Понти М. 146
Медикус Ф. 8, 9, 181—182, 188

Николаи Х. Ф. 168
Нитгаммер Ф. И. 18

Ницше Ф. 113
Ньютон И. 179, 181

Ойзерман Т. И. 6
Оруэлл Дж. 273

Песталоцци И. Г. 9
Писарев Л. И. 213, 221
Платон 70, 106, 144, 191, 218, 221, 233
Прокл Диадох 191—194

Риккерт Г. 108, 110, 111
Руссо Ж. Ж. 116, 225, 238—239, 269, 271

Сартр Ж. П. 146, 263, 268
Софокл 257
Спиноза Б. 27, 29, 37, 47, 77, 90, 189, 192, 197

Тейниссен М. 124
Тик Л. 18, 84, 164

Филон Александрийский 221
Форберг Ф. К. 18
Фрейд З. 260, 267, 274—278

Хабермас Ю. 29
Хайдеггер М. 146, 263
Хаксли О. 273

Честертон Г. К. 172
Чичерин Б. Н. 98

Шелер М. 146
Шеллинг Ф. В. 3, 7, 10, 46, 59, 71, 90—92, 96, 129, 141, 155, 159, 160, 174—190, 195, 196, 236, 254—261, 263, 266, 268—272, 274, 279
Шельский Х. 131—132
Шлегель Ф. фон 18, 84, 161—164, 195, 207
Шлейермахер Ф. Д. 11, 18, 98, 159, 160, 161, 164—174, 195, 196
Шопенгауер А. 110, 111, 113, 155, 252, 260
Шютц А. 146

Экхарт И. 71, 191, 209—211, 219
Энгельс Ф. 98, 252, 280
Эсхил 257

Юнг К. Г. 260

Якоби Г 159, 195, 196, 206, 218, 219
Ясперс К. 263

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

Часть I
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП

Введение 15

Глава I. **Наукоучение и проблема достоверности** 20
1. Первое основоположение наукоучения 24
2. Назначение философии как науки 30

Глава II. **Учение о теоретическом** *Я* . . 36
1. Интеллектуальная интуиция и *вещь в себе* . —
2. Диалектическое развитие первого основоположения в наукоучении 1794 г. 48
3. Теоретическое наукоучение . 55
4. Продуктивная способность воображения . . . 65
5. Выведение теоретических способностей. Диалектика Фихте 70

Глава III. **Учение о практическом** *Я* 89
1. Понятие практического *Я* —
2. Проблема радикального зла 100
3. Воля и интеллект 106

Глава IV. **Философия права** 115
1. Философия права и проблема *чужого Я* —
2. Проблема индивидуальности и трансцендентальная дедукция человеческого тела . 132
3. Проблематика интерсубъективности в трансцендентальном идеализме. Фихте и Гуссерль 146

Заключение. **Парадокс абсолютного** *Я*. **Кризис субъективного идеализма Фихте** 153

Часть II
ОТ АБСОЛЮТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ К АБСОЛЮТНОМУ БЫТИЮ

Введение . . 159

Глава I. **Полемика вокруг фихтевского идеализма. Поворот в мышлении Фихте** . . . 161
1. Фихте и Шлейермахер: спор об индивидуальности . . . —

2. Фихте и Шеллинг: проблема природы 174
3. Понятие абсолюта у позднего Фихте 190
Глава II. Мистическая метафизика позднего Фихте 196
1. Абсолютное бытие и абсолютное знание. Фихте и Экхарт —
2. Пересмотр принципов этического идеализма 215
3. Философия истории Фихте 222
Заключение. Фихте и буржуазная философия XIX—XX вв. 250
Свобода как трагическая вина 254
Свобода как метафизический страх 261
Сознание и бессознательное у Фрейда 274
Библиография 281
Указатель имен 285

Пиама Павловна Гайденко

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ
И СОВРЕМЕННОСТЬ

ИБ № 1326

Редактор *Л. В. Литвинова*
Младший редактор *С. В. Мильская*
Оформление художника *А. М. Поташева*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *И. И. Сошникова*
Корректор *З. В. Одина*

Сдано в набор 28.06.79. Подписано в печать 14.09.79. А 08199. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Литературная гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 15,12. Учетно-издательских листов 15,38. Тираж 18 000 экз. Заказ № 781. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000. Ленинград, центр, Красная ул., 1/3.